Leo Hebraeus,

ein jüdischer Philosoph der Renaissance;

sein Leben, seine Werke und seine Lehren.

Inaugural-Dissertation

verfasst und der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

zur Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

Bernhard Zimmels.

UNIV. LEIDEN BIBL.

Leipzig 1886.

Th. Schatzky Buchdruckerei, Breslau, Wallstr. 14 b.

Leo Hebraeus' Leben.

כן נדתי ולא נחתי ונעתי
(תלונה על הזמן v. 80)

Das Leben, das wir zu beschreiben haben, ist reich an wechselvollen Ereignissen, die sich aber nur im Umrisse geschichtlich feststellen lassen; sehr spärlich sind auf uns die Nachrichten über die näheren Lebensumstände des, in seinem Jahrhundert bekannten und geschätzten Mannes gekommen[1]). Don Judah Abarbanel[2]) wurde zu Lissabon

---

[1]) Vereinzelte Daten finden sich als Anhang zu den Biographien des Don Isaak Abarbanel in der Einleitung des Baruch Usiel Chaschetto zu Isaaks: מעיני הישועה (Ferrara 1551), im המאסף vom Jahre ת"קמ"ד p. 60 f., in den Dissertations critiques: Supplément à l'histoire de M. Basnage par M. de Boissi (Paris 1785); ferner bei E. Carmoly: Ozar Nechmad II. (Wien 1857) p. 47 ff. Ueber das Leben Leo's im besonderen handeln: Delitzsch: Literaturbl. des Orients 1840, col. 81 ff.; Grätz: Geschichte der Juden, Bd. VIII. (Lpzg. 1864) p. 369; IX. (Lpzg. 1866) p. 7 f. und 236 f.; E. Carmoly: Histoire des médecins juifs (Bruxelles 1844) I. p. 142 f. Manche daselbst unrichtig angegebene Daten hat C. im Ozar Nechmad a. a. O. rectificirt.

[2]) Dies ist sein eigentlicher Name; der gebräuchlichere Judah Medigo ist nicht zu verwechseln mit dem des in Canea auf Creta fast gleichzeitig lebenden Sohnes des Eliah del Medigo, Judah del Medigo. — In der ersten Ausgabe der „Dialoghi di amore" (Rom 1535) heisst der Verfasser „Leone medico di natione hebreo", in der lateinischen Uebersetzung des Joh. Car. Saracenus (Venedig 1564) Leo Hebraeus, in der spanischen (Ven. 1568) mestre Leon. Azarjah deï Rossi: Meôr Enajîm ed. Cassel (Wilna 1866) nennt ihn: p. 381 מיסיר ל"א"וני, pag. 10 ה"ר יהודה המכונה ליאון, pag. 113 ר' יהודה בעל הדיאלוגו פילון וס', ebenso pag. 165 u. 339.

Nun nennt Azarjah pag. 89 den bekannten Mantuaner Rabbiner und Arzt Messer Leon aus Neapel, der c. 1450—90 blühte (s. Grätz VIII, 250 f.) und der erste Jude im medicäischen Zeitalter war, der sich mit den klassischen Sprachen und Literaturen beschäftigte, ר' יהודה המכונה ליאון. Aus dieser auffallenden Namensgleichheit der gleichzeitig lebenden

als der älteste von den drei Söhnen seines Vaters Don Isaak Abarbanel am Anfange der sechziger Jahre des 15. Jahrhunderts, wahrscheinlich zwischen 1460—63 geboren[1]).

Männer ist es wol erklärlich, dass dem letzteren zuweilen die Autorschaft der „Dialoge über die Liebe“ zugeschrieben wurde (s. J. B. Lewinsohn: תעודה בישראל, Wilna 1828; p. 145). — Die richtige portugiesische Aussprache des Familiennamens soll (Grätz VIII, 343, A. 1; Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal, S. 72) Abravanel sein. In dem Akrostichon am Anfange des Gedichts, das Leo-Judah der ed. pr. des Commentars seines Vaters zu den letzten Propheten (Pesaro 1520) vordrucken liess, schrieb er selbst אברבנאל und nach dem Rhythmus in den Gedichten zu schliessen, muss er es אַבְרַבָּנְאֵל ausgesprochen haben (תלונה על הזמן v. 21, in den 6zeiligen Gedichten vor ראש אמונה und זבח פסח des D. Is. Ab. (Cremona 1557) je v. 2). Amatus Lusitanus schreibt Cur. medic. VII, 98 ebenfalls: Abarbanelius. In dem genannten Commentar zu den letzten Propheten wird der Autor אברבניאל genannt; so schreibt auch Bar. Us. Chaschetto a. a. O., wie auch in dem Widmungsgedicht. Doch scheint in dieser Schreibart zugleich eine poetische Auslegung des Namens zu liegen. אבר בני אל bedeutet vielleicht „der (schützende) Fittich der Gottessöhne“, welches eine Ehrenbezeichnung des um seine Glaubensbrüder in den Tagen der Not hochverdienten D. Is. Ab. sein sollte.

[1]) Fälschlich meint Nicolaus Antonius: Bibl. Hisp. nova (Madrid 1788) II. p. 14: „Leo vulgari cognomento Hebraeus filius fuit Isaaci Abarbanelis natus utique in Castello regno“. – Später, wie Grätz (VIII, 369) um 1470, kann man wol sein Geburtsjahr nicht ansetzen, da aus der Angabe Leo's selbst, dass um's Jahr 1483 auch sein eigenes Vermögen geplündert wurde (v. 35 תלונה על הזמן: ואז שלל רכושי ער בלי די ובו טובי וכספי עם זהבי), hervorgeht, dass er um dieses Jahr selbständig war. Dass er in seiner Heimat schon als Arzt tätig war (Grätz VIII, 341), lässt sich bestimmt nicht angeben.

Zur Zeit der Abfassung der Elegie תלונה על הזמן, also gegen 1505, muss er mindestens über 40 Jahre alt gewesen sein, denn in derselben heisst es v. 83: וַיָּמִים כחול ימים עלי שכמי ונבי.

Hier sei auch die Bemerkung gestattet, dass Grätz ohne Gründe anzugeben, den zweiten Sohn des D. Is. Ab. (VIII, 339; IX. 9) Isaak II. nennt, während doch schon Chaschetto a. a. O. berichtet (p. 4a): משם נסע עם בנו השני הוא השר דון יוסף אברבנאל יצ"ו (ר"די"א).

Die Familie Leo's zählte sich zu dem ältesten Adel der spanischen Judenheit, denn sie leitete ihre Abstammung von David ab. Sein Vater nennt sie (Einl. zu מעיני הישועה p. 2b) חוטר מגזע ישי, (Einl. zu נחלת אבות) מזרע קדש משפחת משרש ישי בית הלחמי, (Einl. zu den letzten Propheten) בית דוד. Ihr Stammland war eigentlich Spanien, Leo's Grossvater war aus Sevilla nach Portugal ausgewandert.

Reichtum und Glanz umgab seine glückliche Jugend im elterlichen Hause. Sein Vater stand als gewiegter Finanzmann am Hofe des damaligen Königs, des milden Alphons V. in bedeutendem Ansehen und verkehrte freundschaftlich mit den Grossen des Reiches. Judah-Leo mag wol von Jugend auf an weltlichem Treiben wenig Anteil genommen haben, denn seine contemplative Natur empfand mehr Neigung zur Wissenschaft, und sein dichterisch veranlagtes Gemüt zu idealistischen Träumereien; ein hoch ausgebildeter Sinn[1]) für Schönheit und Kunst, wie er bei seinen spanischen und selbst bei seinen italienischen Stammesbrüdern selten zu finden war, muss ihm angeboren gewesen sein. — Sein Vater, der in frühester Jugend auch einen philosophischen Tractat צורות היסודות verfasst hatte, führte ihn in das alte Schriftentum seiner Nation und in die mittelalterliche Philosophie ein. Leo selbst giebt in den, schon oben citierten Versen an, dass sein weiser Vater auch sein Lehrer gewesen (תלונה על הזמן, v. 106—7):

וחכמה נוספה בי . . . . . .
קצתה לי ירושת אב מאלפי אבי חכמות והוא מרי ורבי

Von anderen Wissenschaften trieb er vorzüglich Astronomie, die in jenem Zeitalter der Entdeckungen in Spanien

---

In den folgenden Citaten aus den Dialogen ist immer, da die italienische Ausgabe (Venedig 1545) selten ist, die Seitenzahl der hebr. Uebersetzung (Lyck 1871) der des italienischen Textes vorgesetzt.

[1]) Von einem solchen zeugt die lange ästhetische Abhandlung über natürliche und künstlerische Schönheit in den Dialogen (75b — 210a bis 81a — 224a), welche allerdings nur ein Mann schreiben konnte, den das Zeitalter der Medicäer, eines Raphael und eines Michel Angelo gebildet hatte. (S. 76a — 212a: Schönheit ist Anfang, Mitte und Ende jeder Liebe; la bellezza sia . . . . d'ogni amore principio, mezo e fine; שהיופי . . . . ראשית ואמצעי ותכלית לכל אהבה). Das Wesen wird erörtert 77b — 216a und die Definition der Schönheit gegeben 78b — 217b: „Natürliche oder künstlerische Schönheit ist eine Anmuth der Gestalt, die ergötzt und den Wahrnehmenden zur Liebe anregt“ (la bellezza de le cose naturali . . . cosi la bellezza de le cose artificiate . . . è gratia formale, che diletta e muove chi la comprende ad amare; היופי טבעי או מלאכותי . . . חן צורי חמענג ומעורר את המכירו לאהוב). Vrgl. auch 81a — 224b.

und Portugal besonders blühte[1]), und Heilkunde[2]). In letzterer Wissenschaft unterwies ihn wahrscheinlich der intimste Freund seines Vaters, der Doctor Juan Sezira (vgl. Ozar Nechmad II. p. 68), der überhaupt sehr wohlwollend gegen Juden gesinnt war.

Ein verhängnisvolles Ereignis riss ihn plötzlich aus dem ruhig und heiter genossenen Jugendglücke. Ende August des Jahres 1481 starb der „gute" König Alphons V. nach einer tatenreichen Regierung, und ihm folgte sein Sohn Johann II., ein Mann von finsterem Wesen und eigennützigem Charakter. Nach dem Vorbilde Ludwigs XI. von Frankreich strebte er nach absoluter Alleinherrschaft in seinem Königreiche und somit vor Allem nach Beseitigung der mächtigen Granden. Zunächst hatte er es auf Herzog Fernando von Braganza abgesehen. Dieser und seine Brüder wurden eines verräterischen Einverständnisses mit Spanien beschuldigt. Fernando wurde verhaftet und am 20. Juni 1483 enthauptet; seine Brüder entgingen dem gleichen Schicksale durch die Flucht. Da nun Don Isaak zu der in Ungnade verfallenen Familie in freundschaftlichen Beziehungen gestanden, so wurde auch er der Mitwissenschaft an dem angeblichen Verschwörungsplane verdächtigt. Der König liess ihn vor sich laden, um sich seiner zu bemächtigen; doch Don Isaak, rechtzeitig gewarnt, suchte sein Heil in der Flucht. In einer Nacht des October 1483 entkam er heimlich über die Grenze nach Spanien. So rettete er aber nur sein Leben; sein ganzes Vermögen, das er zurückliess, wurde von dem Könige eingezogen und mit demselben auch das seines damals

---

[1]) 8a—21a und 18b—50b wird „la nuova navigatione de Portughesi e di Spagnuoli" erwähnt.

[2]) 81b—225b spricht er mit solcher Bewunderung von dem anatomischen Bau des menschlichen Körpers und seiner zweckmässigen, weisen Einrichtung, dass man annehmen kann, die Beschäftigung mit der Medicin als mit geistigem Genusse verbunden hätte schon früh ein rein wissenschaftliches Interesse für ihn gehabt.

Die damalige Medicin umfasste fast alles Wissen von der Natur; 43a—110b finden wir eine originelle physiologische Bemerkung des Autors, nämlich eine angeblich zwischen Plato und Aristoteles vermittelnde Theorie des Sehens.

schon selbständigen Sohnes Judah-Leō. Der unschuldig verfolgte[1]), nunmehr ganz verarmte Don Isaak begab sich nach Castilien, dem Stammland seiner Väter, liess sich in der Hauptstadt Toledo nieder und ergab sich ganz dem Studium des hebräischen Schriftentums.

Wiewol König Johann ihm sofort hatte nachsetzen lassen, konnten doch Frau und Kinder ihm ungehindert folgen[2]). So kam Leo denn zu Anfang des Jahres 1484 nach Toledo zu seinem Vater[3]), der im März desselben Jahres, als er eben im Begriffe war, seinen Commentar zu den „Büchern der Könige" zu beginnen, an den Hof Ferdinands des Katholischen und Isabella's von Kastilien berufen wurde. Don Isaak fand Gunst in den Augen der Fürsten und Grossen, und in ihrem Dienste erwarb er sich von Neuem ein grosses Vermögen. Hier hat Leo wahrscheinlich sein medicinisches Wissen schon praktisch verwertet, sich als Arzt grosses Ansehen erworben und zu den Rittern aus der Umgebung des Königs freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, die ihm später noch sehr zu statten kommen sollten. In solch' günstiger Stellung lebte Leo am castilischen Hofe; da vermählte er sich denn auch, und im Jahre 1491 wurde ihm ein Sohn geboren, den er nach seinem geliebten und verehrten Vater Isaak nannte[4]). — Zum zweiten Mal brach das Verhängnis

---

[1]) Ueber seine Unschuld vgl. Grätz VIII, 340 f.

[2]) Die Flucht schildert Leo in folgenden Versen: תלונה v. 29—35.

. . . ושם (בפורטוגאל) מלך גואנוא (?מנואל f.) אשר היה לפנים מחריבי
ושם גדל בבור אבי ועשרו בחיי אביו (Alphons V.) והוא מלכי חשובי
וזה (João II.) קם זד בליעל ואבזר ובוצע ואיש חמדן וכלבי
ועת קשרו סנגיו בו ואחיו הלא אבי (אדם f.) בקושריו שם בכוזבי
ובקש בהרוג אחיו להרגו והצילו ממות רוכב כרובי
והוא נמלט לקאשטיליא אשר שם מקום הורי ושם בית חציבי
ואז שלל רבושי . . .

Dass hier von der angeblichen Verschwörung des Herzogs Fernando von Braganza und nicht von der des Herzogs von Viseu, des leichtsinnigen Schwagers Johann's II., der von letzterem erst am 23sten August 1484 erstochen wurde, zu welcher Zeit Don Isaak seine Commentare zu Toledo schon beendet hatte, die Rede ist, beweist Grätz, VIII, 335 A. 3 gegen Carmoly, Ozar Nechmad p. 71.

[3]) De Boissi: Dissertations critiques p. 229.

[4]) תלונה v. 21—22). והגדול אשר יצחק קראתיו אברבנאל כמו צור מחצבי
כשם גדול בישראל כהורו כבן ישי והוא נר מערבי

herein. Nach einem mehr als zehnjährigen Kriege waren die Mauren endlich besiegt, und am 2. Januar 1492 hielten die königlichen Majestäten Ferdinand und Isabella ihren feierlichen Einzug in Granada, der alten Residenz der einst mächtigen Khalifen. Zum Danke dafür, dass er ihnen solchen Sieg verliehen, wollten nun die „katholischen Majestäten" Gott ein Opfer darbringen — das sie aber, wie die Geschichte in der Folge lehrte, aus Spaniens eigenem Fleische schnitten — nämlich die Bekehrung der ungläubigen Juden oder ihre vollständige Vertreibung aus dem castilischen Reiche[1]). Der Priester, der das Opfer zubereitete, war jener entmenschte Grossinquisitor, dessen Namen man heute mit Grausen nennen hört, Thomas de Torquemada.

Die Fürbitte Don Isaaks und seiner christlichen Freunde blieb fruchtlos. Den 31. März wurde das Edict öffentlich verkündet. Innerhalb von vier Monaten mussten die Juden in allen Gebietsteilen des Reiches sich zum Kreuze bekennen, oder nach Zurücklassung ihres Besitzes „an Haus und Hof, an Gold und Silber, Münzen und Waren" (!) das Land verlassen. Das Urteil war unwiderruflich gesprochen. Noch vor Ablauf der festgesetzten Frist bereitete Don Isaak sich mit seiner Familie zur Auswanderung vor. Natürlich wollte Leo auch nichts anderes tun, als bei dem Glauben seiner Väter treu ausharren, seine ehrenvolle und vorteilhafte Stellung aufgeben und in der fernen Fremde ein neues Heim für Weib und Kind suchen. Da erfuhr er denn durch einen guten Freund, der König, vielleicht durch die Tücke eines, Leo feindlich gesinnten Höflings dazu verhetzt, führe eine niedrige Tat gegen ihn im Schilde. „Der König hätte Spione bestellt, die ihm auflauern sollten, dass er nicht mit Weib und Kind die Grenze überschreite, und ihm sein einziges Söhnlein, den einjährigen Säugling, abnehmen sollten, um es (zu seinem Seelenheile!) in den Bund des christlichen Glaubens einzuführen." Leo wollte es rasch der Taufe entziehen und

---

[1]) Auch die Juden glaubten, Ferdinand thue dies nur zur Verherrlichung des Kreuzes?! Chaschetto a. a. O. p. 3b: וכל זה עשה להקריב זבח תודה לאלהיו על אשר נתן בידו מלכות גר"אנ"טה. S. auch Don Isaak Abarb., Einleitung zum Commentar der Könige: במה אתרצה לאלהי, , ,

schickte es mit seiner Amme heimlich „im Dunkel der Mitternacht, wie wenn es ein gestohlenes Gut wäre", nach Portugal[1]) zu Verwandten und Freunden, die er in der Heimat zurückgelassen. Kaum aber hörte König Johann, dass ein Enkelkind jenes Abarbanel, der vor seinem Zorne entwichen, und den er dem Bereich seiner Macht entrückt fern in Italien wähnte, in sein Land gekommen sei, da nahm er an dem unschuldigen Kinde unedle Rache, liess es auffangen und gewissermaassen als Geissel für den Grossvater zu sich bringen, auf dass es nie mehr zur Freude des Vaters und Grossvaters heimkehre[2]). — Das Kind sollte aber auch dem ihm in Spanien zugedachten Schicksale nicht entgehen. Ende October 1495 starb João II., und nach ihm bestieg Don Emanuel, genannt der Grosse, den Thron von Portugal. Anfänglich gegen die Juden seines eigenen Reiches, sowie gegen die aus Spanien geflüchteten gut gesinnt, wurde er, um die Hand der spanischen Infantin zu erlangen, so „thöricht, bigott und sinnlos", den 24. December 1496 den Befehl zu erlassen, dass sämmtliche Juden und Mauren seines Königreichs die Taufe empfangen oder bei Todesstrafe innerhalb einer bestimmten Frist das Land verlassen sollten. Da wurde auch der kleine Isaak getauft, sein jüdischer Name wurde mit einem christlichen vertauscht und seine Erziehung christlich[3]). So hatte Leo sein Kind „aus angstvollen Nöten ins umgarnende Netz fliehen lassen, aus zuckender Flamme mitten in verzehrende Lohe gesandt[4])." — Und Judah-Leo selbst? Noch vor dem

---

[1]) תלונה v. 25—29:
בעת נורשו בני גלות ספרד יצו מלך להציב מארבי
לבל אצא ואעבור בין נורים ולקחת בני יונק חלבי
להכניסו בדתו בעבורו וגלה אוני איש טוב אהובי
שלחתיו עם מניקתו באישוי חצות ליל כאלו הוא גנובי
לפורטוגאל . . .

[2]) תלונה v. 36—37:
ובראותו (João II.) בני כי בא לארצו ובית אבי באיטלייא בחשבי
עצרהו לבל ישוב וצוה לבל יהיה לְנַפְשִׁי מְשִׁיבִי (לְנַחֲמִי מְשִׁיבִי?)

[3]) Grätz VIII, 386. — תלונה v. 38—41:
במותו (João's II.) אחריו מלך כסיל קם (Manuel) והוא אדוק בדתו איש נבובי
ואנם כל עדת יעקב והעביר עלי דת כל בני עמי נדיבי
ורבים הרגו עצמם לבלתי עבור תורת אלהים מרחיבי.
ולוקח מחמד נפשי והומר שמו הטוב כפי צור נקובי

[4]) v. 44: הניסותיו אלי פֶּתַח מַפְתֵּחַ ומרשף שלחתיו תוך להבי

bestimmten Termine (dem 31. Juli 1492) verliess er mit seiner Frau, seinen Eltern und Brüdern die schöne Stadt an den Ufern des Tajo, in der er acht glückliche Jahre verlebt hatte, die seine zweite Heimat geworden, und die er auch, wie seine erste, nie mehr wiedersehen sollte. Er teilte das Schicksal seiner unglücklichen Stammesgenossen — er ging ins Exil, in ein Land, dessen Sprache und Sitte er nicht kannte, einer düsteren Zukunft entgegen. — Im Spätsommer des Jahres 1492 betrat er zum ersten Mal italienischen Boden an der neapolitanischen Küste[1]). — Sein Vater lebte nun anfangs in Neapel als Privatmann. Als der menschenfreundliche König Ferdinand I. von seiner Anwesenheit Kunde erhielt, lud er ihn zu sich und erwies ihm sein Wohlwollen, indem er ihn mit einem Hofamte betraute. Nach dem Tode Ferdinands (1494) blieb Don Isaak im Dienste seines Sohnes Alphons' II., bis Karl VIII. von Frankreich in Italien eindrang und Neapel (am 21. Februar 1495) eroberte. Der König und sein Sohn Ferdinand mussten nach Sicilien fliehen, und Don Isaak, nach der Plünderung der Stadt durch die Franzosen und der Juden insbesondere durch die einheimische Bevölkerung, zum zweiten Mal verarmt, folgte ihnen dahin[2]). Nach dem Tode Alphons' II. verliess Don Isaak Sicilien und „unstät und flüchtig zog er von Land zu Land", von Messina nach Corfu, von da nach Monopoli in Apulien, bis er endlich 1503 bei seinem zweiten Sohne Joseph eine sichere Ruhestatt für sein Greisenalter in Venedig fand. — Auch Leo nahm zu Neapel am Hofe Ferdinands I. und Alphons' II. eine bedeutende Stellung als Arzt ein[3]). In diese Zeit des neapolitanischen Aufenthaltes

---

[1]) Unrichtig giebt Chaschetto (a. a. O. p. 3b) das Jahr der Ankunft Abarbanels in Neapel mit שנת נ"ר"ם an, da derselbe vor dem 31. Juli Spanien verliess und wahrscheinlich das Auswandererschiff, das die Juden aus Aragonien, Catalonien und Valencia nach Italien brachte, den 1. Ellul 5252 (24. August 1492) bei Neapel landete. Grätz VIII, 367. Wiener: Emek habacha, hebr. Beilage, p. י".

[2]) Wiener: Emek habbacha, p. 73; Chaschetto a. a. O. p. 3b.

[3]) L. Fürst: Jahrbuch für die Geschichte der Juden, II. p. 347.

müsste die oft behauptete[1]) „Bekanntschaft“ Leo's mit dem Grafen Johannes Pico von Mirandola fallen und wir wollen hier erörtern, welche Bewandtnis es mit derselben habe. „Durch sie“, meint Delitzsch, „wäre zugleich die Frage nach dem Impuls der neuen Geistesrichtung Leons pragmatisch gelöst. In der Tat ist der geistige Rapport zwischen Leon und Mirandola ein so enger, dass die Vermutung einer näheren persönlichen Bekanntschaft nicht fern liegt.“ Wahrlich, da hätte der oft launenhaft waltende Geist der Weltgeschichte ein recht interessantes Spiel getrieben, wenn er diese beiden in ihrem Fühlen und Streben mit einander so sehr übereinstimmenden Männer zu einem freundschaftlichen Verkehr und einem gegenseitigen Ideenaustausch zusammengeführt hätte! Leider wird bei näherer Betrachtung diese Vermutung nur allzu unwahrscheinlich. Ihre Bekanntschaft hätte in die Zeit zwischen Ende des Jahres 1492 — der Einwanderung Leo's in Italien und dem Tode Pico's — Ende 1494 (17. November 1494[2]) fallen müssen. Wir haben nun nicht die geringste Spur einer Nachricht darüber, dass Leo während dieser Zeit, da er als Arzt bei König Ferdinand I. in Neapel tätig war, Italien bereist hätte und nach Florenz gekommen wäre. Und Pico lebte bekanntlich in den letzten Jahren seines Lebens ascetisch zurückgezogen, fast ohne jeglichen Verkehr, nur theologischen Studien ergeben, auf seinem Landgute bei Florenz, selten in Florenz selbst. — Was nun den in Pico's Werken einige Male genannten Namen „Leo Hebraeus“ betrifft, so ist mit demselben gar nicht Leo-Judah Abarbanel gemeint.

Munk hat in seinen Mélanges: etc. p. 500 und 528 überzeugend nachgewiesen, dass der von Pico im 9. Buche der „Disputationes in astrologiam“ (cap. VIII, opp. p. 671)

---

[1]) Grätz: IX, 7 f.; Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal, S. 106; Delitzsch: Lbl. des Orients, 1840, col. 88.

[2]) Aus einem den 23. März 1499 datierten Briefe des Marsilius Ficinus, in dem er über den Tod Pico's berichtet (Joann. Pic. Mir. opp. Basel 1572, I. p. 405 f.), könnte man schliessen, dass Pico gar im November 1493 gestorben sei. Doch scheint in der Jahreszahl ein Druckfehler zu sein.

erwähnte „Leo Hebraeus vir insignis et celeber mathematicus“ [1]) kein Anderer als Leon de Bagnols d. i. Levi ben Gerson (Gersonides, gest. ca. 1370) sei, der ein neues Instrument zum Zwecke astronomischer Beobachtung erfand, das er מגלה עמוקות (Enthüller des tief Verborgenen) nannte, und von dem er eine Beschreibung in dem noch handschriftlich erhaltenen, aus 136 Kapiteln bestehenden 1. Teile seines Werkes מלחמות ד' gab. Diese Beschreibung und Gebrauchsanweisung des Instruments waren wahrscheinlich jene mit mathematischer Genauigkeit ausgearbeitete „canones“, die Pico gesehen zu haben vorgiebt. Wir wissen auch sonst nichts von Leo's grossen mathematischen Kenntnissen, während er astronomische oft in seinen Dialogen zeigt.

Ein zweites Mal citiert Pico die Ansicht eines Leo Hebraeus lib. VIII. c. 1, p. 644. Auch da ist es klar, dass es nicht Leo-Judah Abarbanel ist. Da heisst es: „Primus Alphonsus loca planetarum ad nonam sphaeram supputavit, cui neoterici omnes adhaeserunt, veteres octava tantummodo utebantur, quam (sc. sphaeram octavam) etiam Leo Hebraeus et Proclus Platonicus excellentissimi mathematici supremam omnium esse contendunt . . .“ Leo-Judah sagt nun ausdrücklich im II. Dial. p. 33a—87b[2]): „Gli orbi celesti, che gli astrologhi hanno potuto conoscere, sono nove.“ Jener Leo Hebraeus nahm also nur 8, unser Leo-Judah neun Sphären an. Ferner schrieb der Leo Hebraeus bei Pico einer unteren Sphäre den „motus diurnus“ zu, während Leo-Judah im II. Dial. 20a—53b und 33a—87b[3]) angiebt, die Sphäre der täglichen Umdrehung sei die oberste von allen.

Endlich sagt dort Pico, es wären verschiedene Neuere von der Ansicht des Leo Hebraeus und Proclus abgewichen, da sie nicht zugeben konnten, dass ein Körper aus sich heraus nach zwei verschiedenen Richtungen hin sich bewegen

[1]) Schon Wolf: Bibl. hebr. I. 131 bezieht diesen Passus Pico's auf Leo-Judah Abarbanel.

[2]) Vgl. II. Dial. 20a—53b.

[3]) Delli altri dui superiori v'è l'ottavo, che è quello nelqual sta fissa la grande moltitudine delle stelle che si vedono: e l'ultimo e novo è il Diurno, che in uno di et in una notte cioè in hore vintiquattro volge tutto il suo circuito.

könne, und erwiesenermaassen[1]) die achte Sphäre (der Fixsternhimmel) sich von West nach Ost und zugleich mit den übrigen Sternen von Ost nach West bewege, so dass sie annehmen mussten, die erstere Bewegung der achten Sphäre, die sie in vielen Tausend Jahren vollendet[2]), stamme aus der eigenen Natur der Sphäre, während die zweite, welche sowol den Planetensphären als auch dem Fixsternhimmel mitgetheilt wird, von einer höheren Sphäre, also der neunten, sich übertrage. — Dies Letztere ist eben die Ansicht Leo-Judah's. Im II. Dialog heisst es (33a—87b): „il Diurno (sc. orbo) ... volge seco tutti gli altri corpi celesti ...“; 19b—52a: „bisogna inviandosi tutto il cielo sempre et in ogni parte d'oriente in occidente ...“; 19b—51b: „e non al contrario, secondo il moto erratico delli pianeti, che è da occidente in oriente ...“: endlich 19b—52b: „peroche mai si muove il cielo, ne alcune delle sue parti in contrario di quel moto destro, over alla riversa, come fanno gli pianeti erratici sempre. Per laqual cosa il moto loro è sinistro e si muoveno cosi alla riversa, per contr' operare al moto destro celeste per favorir in contrarii inferiori e per causare di loro la continua generatione.“ Die Planeten haben somit eine linksseitige Bewegung, d. h. von West nach Ost mit ihrer Sphäre, und eine rechtsseitige, d. h. von Ost nach West mitgeteilt von der obersten Sphäre der täglichen Umdrehung. Dieses widerspricht vollständig dem, was Pico von seinem Leo Hebraeus[3]) mitteilt.

---

[1]) „Die Gegner leugneten die Bewegung der Sterne von West nach Ost, was aller Erfahrung widerspricht.“

[2]) III. Dial. 58a - 167b f.: „Die Fixsternsphäre habe eine Umdrehung nach Einigen von 36 000, nach Anderen von mehr als 40 000, nach den Neuesten, die wegen ihrer reichen Erfahrungen am zuverlässigsten sind, von 49 000 Jahren.“ P. 168a muss der Text nach den drei Uebersetzungen: hebr. 58a, lat. 502 und frz. 517 verbessert lauten: „pone una circulatione sua in quaranta — nove milia anni precessi: dicono adunque i theologi, che tanto è la vita del mondo (st. dell' huomo).“

[3]) Ob dieser Leo Hebraeus und der auch c. 11 des lib. IX opp. p. 678 erwähnte ebenfalls Levi b. Gerson ist, muss einstweilen dahingestellt bleiben. Hier soll nur noch bemerkt werden, dass aus einer im Vatican befindlichen Handschrift zu ersehen ist, dass ein R. Jehuda

Wenn nun Leo-Judah auf diese Weise mit Pico nicht persönlich bekannt war, wie kann der Arzt Amatus Lusitanus (gest. 1568) in seinen Curationes medicinales cur. VII, cent. 98, berichten, er habe zu Salonichi um's Jahr 1560 bei einem Enkelsohne des „Juda sive Leo Abarbanelius, Platonicus Philosophus", der die „Dialoge über die Liebe" verfasst hat, ein Buch, betitelt: „De coeli harmonia", gesehen und gelesen, das sein Grossvater, eben jener Leo, für Picus Mirandulensis verfasst habe, und das er (Amatus) mit dem Enkelsohne herausgeben wollte, als diesen in seinem 27sten Lebensjahre die Pest dahinraffte?

Wir wissen sonst nichts über dieses angebliche Werk Leo's; wenn er ein solches wirklich je verfasst hat, so kann dies erst nach Pico's Todesjahr (1495) geschehen sein. — Nach der Plünderung Neapels durch die Franzosen begab sich Leo nach Genua und liess sich daselbst als Arzt nieder[1]). In Oberitalien kam er mitten in die oben in der Einleitung geschilderte geistige Bewegung der letzten Epoche der Akademie hinein und wurde von ihr fortgerissen. Er eignete sich eine gründliche Kenntnis der italienischen Sprache, in der er sein Hauptwerk schrieb, und einige Kenntnis der griechischen Sprache an, besuchte die „Lehrhäuser der christlichen Weisen, vertiefte sich in ihre Weisheit und bestand sie in manchem Ringkampfe auf der Arena der Wissenschaft[2])." Da muss Leo mit dem Grafen Johannes

(Leo), der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Sevilla lebte, und der als Gelehrter, namentlich als Mathematiker und Astronom in grossem Rufe stand, ein astronomisches Instrument erfand und mathematische und astronomische Werke verfasste. Wiener: Schevet Jehuda, deutsche Uebersetzung p. VI.

[1]) Chaschetto a. a. O. p. 3b: והשר דון יהודה ז״ל בני הגדול (של ר״יא) הלך בי״נ״ווה אחר שבי יבות נא״פילי יהפליא לעשית במלאכת הרפואה.

Nicol. Ant.: Bibl. Hisp. nova, II. p. 14: hic (Leo) postea in Genuensem urbem venisse . . . dicitur. Erst 1516 vertrieb Ottaviano Fregoso die Juden aus Genua (Wiener: Em. hab. S. 75) und zur Zeit des gegen die Juden milden Papstes Clemens VII. (1523) wurde den jüdischen Aerzten wieder gestattet, in Genua ihre Kunst auszuüben (Jahrb. II, S. 338).

[2]) תלונה v. 109—111:

ועמקו מחשבותי בה (בחכמה) וחכמי אדום היו בעיני כחגבי

Franciscus Picus von Mirandulae[1]), dem Neffen des „Phönix", des Grafen Johannes Picus von Mirandulae, welch ersterer zumeist auf seinem Stammsitze Mirandola in der Nähe von Ferrara lebte, bekannt geworden sein und für ihn mag er das Werk, das Amatus Lusianus: „De coeli harmonia" nennt, verfasst haben[2]).

והלכתי בבתי מדרשיהם ואין מי יערך אתי קרבי
אנצח אנוש ירום כנגדי ואכניע וארשיע מריבי

Wir haben leider keine Nachricht darüber, mit welchen der Philosophen, welche damals an italienischen Universitäten lehrten, Leo persönlichen Umgang gepflogen. Aus dieser Angabe geht nur hervor, dass er es gethan.

[1]) A. Geiger: Das Judenthum und seine Geschichte, III, S. 129 (Breslau, 1871), bemerkt schon gegen die herkömmliche Ansicht, dass Leo mit dem jüngeren Grafen Pico in vertrautem Verkehr gestanden habe, ohne jedoch Gründe anzugeben.

[2]) Ob dieses bis jetzt vollständig verschollene Werk vor oder nach den Dialogen (1502) abgefasst wurde, lässt sich schwer entscheiden. Aus der Bemerkung Dial. III. p. 58a—16ra: „peroche secondo ho gia da te inteso" über gewisse astronomische Dinge, von denen früher in den Dialogen nicht die Rede war und die vielleicht in dem nur von astronomischen Dingen handelndem Buche: „De coeli harmonia" erwähnt waren, könnte man die leise Vermutung schöpfen, dass die Dialoge später entstanden sind.

Johannes Franciscus Picus nennt in einem Briefe als seine Lehrer des Hebräischen einen gewissen Isacius Hebraeus und den Sohn jenes Jochanan (Aleman), den sein Onkel Johannes Picus zum Lehrer sich genommen hatte (Opp. Basel 1572 II, p. 1371). Doch hatte er bei diesen Lehrern, wie er selbst angiebt, nicht bedeutende Fortschritte in der Kenntnis des Hebräischen gemacht. So ist es fraglich, woher Franc. Picus, der in seinem Werke: „Examen vanitatis doctrinae gentium" den spanisch-jüdischen Religionsphilosophen Don Chasdai Crescas (gest. nach 1410) und Stellen aus seinem nur in hebräischer Sprache vorhandenen Werke: „Or Adonai" in getreuer Wiedergabe citiert (lib. VI, c. 2, 3, 4 und 6; p. 1184 f. und 1194), so bedeutende hebräische Kenntnisse genommen habe, um das schwierige Chasdaische Idiom zu verstehen, und wie er überhaupt zu einer so genauen Bekanntschaft mit diesem Philosophen gekommen, der damals unter den christlichen Gelehrten Italiens gewiss nicht bekannt war. Wenn hingegen der Verkehr Franciscus Picus' mit Leo Hebraeus sich noch sicherer feststellen liesse, so wäre diese Frage gelöst. Denn Leo hatte Crescas, gegen den sein Vater polemisirte, der ihm aber zugesagt haben muss, noch in Spanien kennen gelernt, und teilte dessen antiaristotelische Lehren dann wahrscheinlich Fr. Pico mit, dem sie sehr willkommen waren. Vgl. M. Joël: Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren (Breslau, 1866) S. 83.

Um das Jahr 1502 arbeitete Leo in Genua an seinem Hauptwerke: „Dialoghi di amore", wie er an einer Stelle selbst das laufende Jahr „5262 der hebräischen Wahrheit gemäss nach der Erschaffung der Welt" angiebt (III. Dial. 58a—167a: „Siamo secondo la verità Hebraica à cinque milia ducento sessanta due dal principio della creatione"). Nach den vielen unnötigen Wiederholungen, die sich in den Dialogen finden, zu urteilen, sind sie nicht aus einem Gusse entstanden. Sie müssen noch im Jahre 1505 unvollendet gewesen sein, denn in der Elegie תלונה על הזמן sagt Leo:

v. 102: ומי יעצור וישלים מחברותי ומי יארוג שתי בגד וערבי

„Wer wird im Stande sein, meine Werke zu vollenden und wer wird das Gewand weiter weben in Kreuz und Quere?" Dass der Verfasser der Dialoge durch den Mund des einen Interlocutors Philo ausdrücklich von sich als Juden spricht, könnte darauf hinweisen, dass die Dialoge für christliche Freunde und auf ihre Anregung hin geschrieben worden seien.

Ist Leo Hebraeus zur Zeit der Abfassung der Dialoge selbst Christ gewesen oder ist er es später geworden („et dipoi fatto Christiano", wie es auf dem Titelblatt der italienischen Ausgabe heisst)? Nach dem, was Wolf (Bibl. hebr. I., p. 434 f.) dagegen vorgebracht, und was Grätz (Gesch. d. J. Bd. IX, S. 236 A. 1) und Munk (Notice sur Léon Hébreu im Anhange zu den Mélanges etc.) gegen Delitzsch's Behauptungen (Lbl. des Orients 1840, col. 89) ausführen, ist es schon eine ziemlich feststehende Tatsache, dass Leo bis an sein Ende Jude geblieben ist[1]). Wir wollen die gegebenen Beweise zusammenfassen und noch manche neue hinzufügen. — Maimonides heisst in den Dialogen regelmässig (36b—96b, 67b—189b, 85a—233b) „il nostro Rabi Moise"; Salomon Ibn Gebirol (58a—167b) „il nostro Albenzubron"[2]): die alten

[1]) Franck: Die Kabbalah u. s. w. (deutsch v. Gelinek, Lpzg., 1844) nimmt S. 13 und S. 250 geradezu an, Leo sei wie andere Kabbalisten: Paulus Riccius, Rittangel und Conrad Otto zum Christentum übergetreten.

[2]) . . . e se ancora (l'anime intellettuali e gli angeli e gli intelletti puri) sono composti di materia e forma . . . cosi ancora participano sustantia e materia incorporea dal Chaos madre commone, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro „de fonte vitae"; vrgl. p. 57b—

Mischnahlehrer heissen: (3a—6b) „li savii“, (41a—106a) „li sapienti“; Moses und Ahron, die der Sage nach durch einen Kuss Gottes (בנשיקה) gestorben seien (41a—106a) „nostri beati . . . . dui santi pastori“[1]); Moses heisst (70b—197b) „il santo Moise“, (58b—168b) „Moise dattore della legge divina“; im III. Dial. (65b f. — 185b f.) wird auf Moses ein begeisterter Panegyrikus angestimmt, und er wird „principe di propheti“ genannt[2]). Ferner zählt der Verfasser (53a—167a) „secondo la verità Hebraica à cinque milia ducento

---

166a: Gia fu alcuno (Ibn Gebirol? Im lat. heisst es im pl. p. 490: Platonicorum nonnulli, im frz. p. 511 aucuns Platonics, ebenso hebr. קצת הנמשכים; vielleicht leg. alcuni) delli platonici, che disse (?) che'l Chaos [s. (16a—43a) materia prima (πρώτη ὕλη) . . . chaos, che in greco vuol dir confusione] ha la parte sua nelli angeli et altri spirituali . . . Unser Autor entscheidet sich nicht ausdrücklich für diese Ansicht, dass auch die Seele und die einfachen Substanzen Anteil hätten an der allgemeinen Materie (ὕλη), der reinen Potenz und dem Substrat aller körperlichen und geistigen Formen, das auch aus Gott emaniert ist (p. 57a—165a); diese Ansicht wurde irrtümlich, da Plotin sie schon lehrte, Ibn Gebirol als dem ersten, der sie aufgestellt, zugeschrieben (Munk Mél. p. 203 und p. 238). Uebrigens unterscheidet schon Arist.: Met. XI, 10; XIV, 2 zwischen ὕλη νοητή und εἶδος νοητόν. — Es heisst nur p. 57b—166b: „Ancor tiene che li cieli da se sieno dissolubili, peròche ogni cosa fatta di materia e forma se dissolve ...“ — Jedenfalls hat Leo den Verfasser des מקור חיים als Juden gekannt.

Ueber das Verhältnis Leo's zu Gebirol vgl. S. Sachs: Zs. Hamagid XII, No. 14, Beil. Sachs begründet da nicht seine Behauptung, dass Leo Gebirol folge. Höchstens kann man die Lehre Gebirols von Stoff und Form als erste Emanationen aus Gott bei Leo wiederfinden; s. 60b—174a. 16a—43a: Die Liebe der Urform zur Urmaterie vrgl. Munk: Mél., S. 124. Vgl. mit Leo's Lehre von der σοφία (o. S. 50 A. 1) die Gebirols bei M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 227. ibid. A. 1 vgl. p. 43a—110a u. o. S. 19 A. 2. — Während Leo dagegen (33a—87b und 67b—190a) 9 Sphären annimmt, so dagegen Gebirol 10, deren oberste er שכל הגלגל nennt, s. Sachs das. S. 233 f.; vrgl. die Ordnung der Planeten bei Gebirol im Keth. Malch. שתם חכל und bei Leo 23a und b—61a u. 63a. Sachs S. 231, A. 2.

[1]) Wenn sie p. 116b „i vostri antichi beati“ genannt werden, so muss man da entschieden für vostri—nostri lesen, denn in den anderen Texten heisst es: hebr. 45a: הקדמונים שלנו, frz. p. 410: noz anciens, lat. p. 465: nostri majores.

[2]) (p. 66a—168b): „Der Einzige, der schon in diesem Leben unmittelbar mit Gott sich verband.“ Dies passte schlecht zu der christianis. Stelle (p. 66b—188a)!

sessanta due (5262) dal principio della creatione". — Diejenigen, welche eine Schöpfung in der Zeit glauben, sind (55b—161a) „gli fideli e tutti quelli che credono la sacra legge di Moise", und zu diesen zählt sich der Autor selbst (56a—163a): „noi tutti che crediamo la sacra legge Mosaica, che pone ..." und (61b—175a) „come noi fideli crediamo". Schliesslich lässt Leo den Philo ausdrücklich für sich sagen: (85b—235b) „להיות שאני בעל תורת משה", „Conciosia ch'io sia mosaico". Dieser Ausspruch (der im lateinischen Text S. 577: „Cum ego Mosaicarum legum observantissimus velim habere" lautet und) der bis jetzt übersehen worden ist, und die obigen Bezeichnungen (die sich noch vermehren liessen, z. B. 85b—235b . . . „nostri theologhi antichi vecchi in Egitto . . ."; „nostri vecchi", deren Schüler Plato gewesen sein soll) für biblische, alttestamentliche Personen und jüdische Gelehrte könnten schon jeden Zweifel an Leo's jüdischem Glaubensbekenntnis beseitigen. Doch wollen wir noch hervorheben, dass Leo im Jahre 1505 die Elegie "תלונה על הומן" und noch im Jahre 1520 das Lobgedicht auf die Werke seines Vaters, abgedruckt in dessen Commentar zu den „letzten Propheten", in hebräischer Sprache verfasst hat, deren Inhalt doch klar beweist, dass Leo noch in jenen Jahren mit Leib und Seele Jude und ein treuer, eifriger Anhänger des Glaubens seiner Väter war. Dass er demselben nie abgeschworen hat, geht auch aus den ehrenden, hohe Achtung zollenden Worten hervor, mit denen jüdische (christliche tun es unseres Wissens überhaupt nicht!) Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts seiner Erwähnung tun. Wie Saul Cohen aus Kandia und Don Isaak Abarbanel (1506—7) als Zeitgenossen über Leo schrieben (שאלות p. 4b und 20b) werden wir noch unten (Seite 46) sehen. Baruch Usiel Chaschetto (1551. Einleitung zu מצעי השועה p. 3b. ed. Ferrara 1551) sagt: ויהודה גבר באחיו בכל חכמה, ומכותלי חכורו אשר [1] בלשון לעז, הנקרא „דיא"לוגי דיי אזורי" נכר מעלתו בחכמות הרמות ישגבות טבעיות ואלקיות ונועם שיריו

[1]) ניצרי בלעזן לעז, das Italienische ist gemeint! S. Delitzsch a. a. O.; Grätz a. a. O. Vrgl. auch Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien (Wien 1884) S. 184, A. 2; Steinschneider im Buonarotti 1876, S. 68.

אשר עשה על כלי) חכורי אביו ז"ל מורים על רוחב לבו וגודל תבונתו: „אוהב התחכות על שרשי מחצב אנושתו"[2]).

Gedaljah Ibn Jachjah erwähnt ihn (ca. 1560) mit folgenden Worten (Schalsch. hakab. Venedig, 1587, p. 64b): ויהי לו (ל"רדי"א) בן חכם ופלוסוף נפלא והוא חבר ספר נוצרי[3]) הנקרא ד"יא"לוגי דליאון היהודי וכו נראה גדולת התפלספותי.

Immanuel Aboab (ca. 1600) in seiner „Nomologia o Discorsos legales" (En Amsterd. Anno 5487, p. 326) erwähnt rühmlichst Leo und sein Werk.

Azarjah deï Rossi in seinem מאור עינים (1570—75) sagt von Leo (ed. Cassel, p. 10): כאשר כתב ה"ר יהודה המכונה לי"און בחלק השלישי מן הדיאלו"גום הנקרא פי"לון וסא"פיאה, אשר לגודל מעלתו ויפיו חכמי הנוצרים העתיקוהו[4]) מן הלעז האיטלקי[5]) ללשון רומי[6]) . . .

Ferner erwähnt er ihn p. 113[6]); p. 165[7]): גם בשני מן הדיאלוגו המפואר; p. 339:

---

[1]) Uns sind nur vier Gedichte gedruckt erhalten.

[2]) Jedaj. Pen. Bedarisi: Bechin. Olam, c. I, 2.

[3]) Wir kennen nur eine lateinische Uebersetzung der Dialoge, die im Jahre 1564 von Joh. Car. Saracenus angefertigte.

[4]) Vgl. S. 31, A. 1.

[5]) Die daselbst citierte Stelle findet sich p. 43a—11a: . . . dicendo il profeta (Zach. 4, 10) per li sette pianeti: „Quelli sette occhi di Dio che si stendono per tutta la terra." Et un' altro profeta (Ezch. 1, 18) dice: „Per il cielo stellato che è suo corpo e pieno d'occhi" (?) diesem corrupten italienischen Text, der keinen Sinn giebt, entsprechend hat frz. p. 392 f: . . . dit: par le ciel éstoillé, qui est son corps et plein d'yeux (?) und lat. p. 459: . . . reperimus: Per coelum stellatum, quod ipsius corpus, et oculorum plenum existit (?). Es ist im italienischen Text zu lesen: ... dice per il cielo stellato, che è suo corpo pieno d'occhi.

[6]) Diese Stelle, angeblich aus dem II. Dialoge, ist in demselben nicht auffindbar! Im III. Dial. 56b—164a finden wir im Gegenteil behauptet: „La materia prima che fece Platone eterna, fu per pone la creatione mosaica non nuda di ragione philosophica; perche lui volse essere e parere pui presto philosopho che credulo della legge". Und noch öfters [57a—165a; 55b—161b: lui (Platone) fa il Chaos . . . eterno] sagt Leo ausdrücklich, dass Plato die erste Materie (ὕλη) ewig, aber allerdings aus Gott von Ewigkeit her emaniert setzt und nicht: (מ"ע p. 114) . . . על היות גם התומר הראשין מחודש. Siehe p. 59a—170b eine Umdeutung der biblischen Schöpfungsgeschichte in diesem platonischen Sinne.

[7]) II. 25a—66a: onde il nome hebraico de 'cieli che è scamayn e s'interpreta exmaini, che vuol dire in hebraico: fuoco et acqua. Vgl. b. T. Chagiga 12a.

כמו שכתב החכם רבי יהודה בעל הרי״אלוגו הנכבד „פי״לון וסופיאה״ מאמר שני ממנו[1]) Endlich p. 381[2]):
הנה החכם מיסיר לא״וני בעל הרי״אלוגו פי״לון וסו״פיאה בחלק השלישי ממנו הביא דעת אפלטון מהיות שם (viell. zu lesen הכיא שם דעת) השמים מעותדים להתכה.

Wir finden Leo und sein Werk citiert noch von dem pseudoneuplatonischen Kabbalisten Abraham Cohen Irira (gest. 1631) in seinem Werke: שער השמים[3]) (Porta coelorum) II, c. 2, p. 7a: אך אוכרה שמות פילוסופי בני עמנו דר״מכ״ם, והחכם רבי יוסף אלבו, הר״ר יהודה אברבנאל וזולתם.[4])

Der Kabbalist zählt hier somit selbst Leo zu den jüdischen Philosophen und nimmt ihn nicht für die Kabbalah in Anspruch. — Ein zweites Mal heisst es; VI, c. 14, p. 56b: וכמו שאמר דון יהודה אברבנאל בספרו, שהוא (האדם sc.) כולל כל הנ״ עולמות[5]).

Eine sehr wichtige Auskunft endlich giebt uns Joseph Baruch aus Urbino um die Mitte des 17. Jahrhunderts in seinem Werkchen: „מומיר שיר ידידות ובנות השיר״ (Mantua, 1659; vgl. oben S. 14, A. 1). In der Einleitung zu dem Gedichte „שיר ידידות״, welches einen in den Dialogen (41a ff. — 107a ff.) weitläufig ausgeführten Vergleich zwischen Sonne und Mond und Gottes- und Menschengeist[6]) poetisch behandelt, nennt er die Dialoge:

---

[1]) S. o. S. 46, A. 1; II. Dial. 22a—58b.

[2]) II, 25a—66a: „Platone dice che i cieli da se sono corruttibili"; III, 57b—166b: „Sophia: Dunque son li cieli per dissolversi secondo Platone? Ph.: Sono".

[3]) Ueber Irira vgl. Franck: Die Kabbalah, p. 17. — Die hebräische Uebersetzung des שער von Isaak Abohab (1655) ed. Warschau, 1865.

[4]) Irira citirt da die Ansicht der Philosophen, dass aus der ersten Ursache nur eine vollkommenste Wirkung emaniere, ohne jede Vermittlung; und durch deren Vermittlung folgen erst die anderen Ursachen. S. II, 38b—100b . . . essendo Iddio uno . . . bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno . . . per che da uno proviene . . . .; III, 67b—190a: la prima causa . . . . essendo simplicissima unità . . . . immediate da se sola la prima intelligenza . . . produce.

[5]) II, 19b—52b: . . . un huomo solo è simulacro di tutto l'universo, cosi del mondo inferiore . . . come del mondo celeste e del spirituale et angelico over divino.

[6]) p. 41a—107a: Il Sole è simulcro dell' intelletto divino, dalquale

מרגלי(ו)ת טוב' זו היתה בידי מדברי איש אלקים קדוש הוא
גוע ישישים אביר הרופאים כמ"ה יהודה בנו של הרב בן יצחק
אברב'יל בחבור שחבר בלשון לעז[1]) הנק': „די"אלוגי ד"י ליאון
היהודי" . . .

Auf diese Quelle werden wir noch später bei der Besprechung der hebräischen Uebersetzung der Dialoge zurückkommen.

So sehen wir denn, dass besonders jüdische Schriftsteller Leo's und seines Werkes anerkennend und lobend Erwähnung thun, was durchaus nicht der Fall gewesen wäre, wenn Leo irgendwie dem Judentum untreu geworden oder gar von demselben abgefallen wäre. Wie ist nun das Gerücht von seinem Uebertritte zum Christentum entstanden[2]), wie kommt das „et dipoi fatto Christiano" auf das Titelblatt der ed. pr. der Dialoge und wie der Zusatz (p. 66b — 188a) „et ancor San Giovanni evangelista"[3]) in dieselben hinein?

Wie es sich mit dem Uebertritt Samuel Abarbanel's, des jüngeren Bruders Leo's, nach dem Berichte Bartolocci's, der durch seine historischen Widersprüche sich selbst Lügen straft, verhält, so auch wahrscheinlich mit dem Leo's. De Boissi: Dissertations critiques, p. 241 erzählt: „Il (Bartolocci) ne l' (sc. l'opinion que Samuel Abrabanel ait été plus savant même que son père) a probablement eue qu'en faveur du christianisme, qu'on prétend que ce Juif embrassa à Ferrare où il reçut au baptême le nom d'Alphonse, qui était celui du duc, qui lui fit l'honneur d'être son parrain. La requête qu'il présenta à ce sujet sons le pontificat de Jules III. au Cardinal Sirlet Protecteur de Néophytes se

ogni intelletto depende; e la Luna è simulacro dell'anima del mondo, dalla quale ogni anima procede.

[1]) Vgl. o. S. 31, A. 1.

[2]) Peter Bayle erzählt den Uebertritt Leo's, sowie den seines Bruders (Lettres p. 821) mit zuversichtlicher Gewissheit und wundert sich, dass weder Bartolocci noch Nicolaus Antonius von dem Leo's etwas melden.

[3]) Zusammen genannt mit Eliah, dem Propheten, der gen Himmel gefahren (II. Kön. 2, 11) und Enoch (Gen. 5, 24), dem das apokalyptische Buch der Apokryphen: „Enoch" zugeschrieben wurde.

conserve manustrite dans la bibliothèque du Vatican.“ „Dass“, fährt de Boissi fort, „Immanuel Aboab (Nomologia p. 327) Samuel und seiner Gattin Benvenida rückhaltlos so sehr rühmt, beweise nur, dass ihr Uebertritt nicht allgemein bekannt gewesen. Samuel und Benvenida seien, nachdem Leonore, die Tochter Don Pedro's von Toledo, des Vicekönigs von Neapel, deren Erzieherin Benvenida war, mit Cosmo von Medici, dem Grossherzog von Toscana, vermählt wurde, nach Ferrara gezogen und hätten da die Taufe erhalten.“

Nun lebte Samuel bis zum Jahre 1535 sicher ununterbrochen in Neapel — 1518 kam auf seine Veranlassung David Ibn Jachjah dahin[1]) — 1535 wurde Benvenida von Pedro zur Erziehung seiner Tochter berufen[2]), und 1540 zogen sie erst nach Ferrara[3]). Dagegen starb Herzog Alphons I. von Ferrara, der Samuels Taufpathe gewesen sein soll, schon im Jahre 1535, und sein Nachfolger war Hercules II. (bis 1559). Was den Bericht vollends widerlegt, ist, dass der erwähnte Papst Julius III., der Nachfolger Pauls III. (1534—49) erst 1550—55 den heiligen Stuhl einnahm, und Samuel ca. 1550 starb. Wie diese Sage von Samuel[4]), die jedes geschichtlichen Kerns entbehrt, so mag sich auch die über Leo gebildet haben[5]).

Der Zusatz in dem Satze (p. 66b—188a) „Elia et ancor San Giovanni evangelista sono immortali in corpo et anima“[6]) mag von Freundeshand herrühren[7]), oder so wie das

---

[1]) Grätz: Geschichte IX, S. 48.

[2]) Fürst: Jahrbuch für Geschichte der Juden II, p. 338.

[3]) Schalsch. hakkab. p. 65b.

[4]) Noch im המאסף, 1784 p. 60 heisst es: ושמואל לא הלך בעקבי אבותיו.

[5]) Vielleicht hörte man, dass irgend ein wenig bekannter Leo Hebraeus Christ geworden sei und verwechselte ihn mit dem bekannten Leo Jubah Abarbanel. — Amatus Lusitanus (Cent. II. cur. 20) zählt auch unter den Juden, die er in Italien behandelte, einen „Leo Hebraeus. Paedagogus quidem, multos sanctam linguam doceret . . .“ auf.

[6]) Den die hebräische Uebersetzung natürlich nicht hat!

[7]) Joh. Fr. Pic. von Mirandulae nennt: „De rerum praenotione“ lib. IX, c. 2 (opp. II, p. 688) Helia und Johannes Baptista zusammen als „solitarii“, denen die „virtus dei“ innewohnte. Chanoch und Eliah s. im Kusari III, 1.

„dipoi fatto Christiano“ von dem Herausgeber hinzugefügt worden sein, um die Dialoge bei der Censur in Rom durchzubringen. Diese Aenderungen genügten nur der milden Censur, unter Papst Paul III., denn nicht lange später wurde das Buch trotzdem prohibiert und auf den Index gesetzt[1]).

Endlich will Delitzsch[2]) in folgenden Sätzen einen Beweis für das Dogma der Trinität sehen: (p. 9a — 23b und

---

Ueber die Sagen von der Unsterblichkeit des Enoch, Eliah und Johannes s. ausführlich P. Cassel: Ahasverus (Berlin 1885) S. 28 ff.

[1]) Fr. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher (Bonn 1883) I, 488: Im Lissaboner Index vom Jahre 1581 werden die Dialoge mit d. c. (donec corrigatur) „wegen einiger jüdischer und platonischer Fabeln“ verboten.

Die Dialoge werden auch unter den in II. Cl. verbotenen Büchern angeführt im Index librorum prohibitorum, Madrid 1667; p. 758, col: II. Leon Hebreo. Sus Dialogos de amor. En Zaragoça 1593, o Filografia (?) universal de todo el mundo en Castellano o en otra lingua vulgar se prohibe. — P. 755. col. II f.: Leo Hebraeus. Eius „Dialogi de amore“. Latini ita corrigendi. Ex Leonis Hebraei de Amore Dialogis tribus a Joanne Carolo Latinitate donatis. Venetiis apud Franc. Seneusem 1564. Die incriminierten Stellen sind in der lateinischen Uebersetzung (abgedr bei Pistorius: Art. cabbalist. script. t. I, Basel 1587), der hebräischen und der italienischen Ausgabe folgende:

1) l. p. 367: Et quis . . . dicendum, cum; h. p. 11b: ואיזו היא . . . את האדם כי; it. 31a: et qual è . . . dell' huomo, che;

2) l. p. 440: nisi fortasse . . . tandem impetravit; h. p. 38a: אם לא שהאל . . . יוכל להתקן; it. p. 100a: Se gia non fusse . . . poters' remediare;

3) l. p. 501: Sophia: Numquid Mundus . . . — p. 502: afferre videtur; h. p. 58a: . . . נעמה: וזה העולם — 58b: . . . הוכחה לא מעמה; it. p. 167a: Soph.: E questo mondo . . . — 168b: questa concordanza d'astrologia;

4) (Die „einigen jüdischen und platonischen Fabeln“) l. p. 535: Ph.: Hanc sacrosanctam — p. 537: fuit assumpta; h. p. 70b: חובב: יש לך להרגיש — p. 71a: כי מאיש לקחה; it. 197a: Ph.: Ti dei accorgere . . . — 198b: dall' huomo fu pigliata.

[2]) Hätte seine Behauptung auch nur einen Schein von Berechtigung, so wäre es überdies sehr auffallend, dass Leo da, wo er von der Gottesliebe spricht, gar nicht des neuen Testaments, das doch so oft die Gottesliebe in Leo's Sinne lehrt (Joh. 15, 10 ff.; 1. Joh. 3, 17—18; 4, 7—8, 11—12; 5, 2—3; 16, 20—21 u. ö.), Erwähnung thut, dahingegen Citate aus dem alten Testament anführt (s. p. 10a—26a ff.).

60a f.—172a f.): „. . . e cosi come in lui il conoscente e la cosa conosciuta e la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa . . . cosi in lui l'amante e l'amato et il medesimo amore è tutto una cosa"; (60b—173a): „. . . in Dio sia una medesima cosa l'amato, l'amante e l'amore". In ihnen spricht sich aber ein altes Philosophem aus, das hier, nur zu Gunsten des Systems modificiert, Liebe an Stelle der Erkenntnis setzt. Es wird von Spinoza (Ethik, II, prop. 7, Schol.) im Namen der „Hebräer" citiert und hat seinen Ursprung im Aristoteles (Metaph. XII, 7. 9 und De anima III, 4), und wir finden es bei fast allen jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, denen jeder Gedanke an die Trinität wahrlich fernlag, wieder. So Maimonides, Moreh Nebuchim I, 68; Jesode hatorah 2, 10; Albo: Ikkarim III, 3 u. a. — Es wurde allerdings auch — von Kabbalisten — mit dem Dogma in Verbindung gebracht. — Uebrigens finden wir den mystischen Gedanken von der Einheit des Liebenden, Geliebten und der Liebe in Gott auch schon bei allen muhamedanischen Mystikern (Sufi's), sowie bei dem Peripatetiker Ibn Sina (siehe Munk: Mélanges etc. p. 257). der auch in den Dialogen nicht selten erwähnt wird (so 36b—96b, 67b—189b, 85a—233b)[1]).

---

[1]) Die Quelle für diese Lehre von der Form der Dreiheit (τριας), unter der wir die Gottheit auffassen, ist wol bei den Neuplatonikern zu suchen. Plotin: Enn. II, 9, 1; IV, 3, 17; IV. 8. 16; Proclus: Theol. Plat. I, 23 (vgl. Franck: Die Kabbalah etc., p. 211). Die allgemeine Dreiheit: I. Das Absolute, τὸ ἓν oder τὸ ἀγαθόν d. i. die τριὰς ἀγαθοειδής; das Gute oder die Einheit ist zugleich das Princip:

1) der Liebe; Gott als das Object der universalen Liebe und Sehnsucht zieht alles Seiende an und ist so dessen ἐφετόν, dessen Zweckursache;
2) der ungeschmälertsten Macht und Genugtuung, des ἱκανόν; Gott strebt aus sich herauszutreten und schöpferische, d. h. die formale und materielle, die bildende und stoffliche Ursache zu werden;
3) der höchsten Vollkommenheit, des τέλειον; Gott wird die wirksame Kraft und der Erhalter jeglicher Existenz;

II. Die Intelligenz, der νους; er bildet die τριὰς νοητή der göttlichen Weisheit, ist die Identität des Denkenden, Gedachten und des Denkens in Gott.

In Genua wurde Leo ein zweiter Sohn geboren, gleichsam zum Ersatz und Trost für den herben Verlust des älteren, der für seine Eltern lebend tot war. Er nannte ihn Samuel. — Doch auch diese Freude wurde ihm bald getrübt; in dem zarten Alter von fünf Jahren raffte ein jäher Tod den Knaben dahin [1]). Die Trauer Leo's war doppelt gross, denn die alte Wunde wurde jetzt von Neuem aufgerissen. Aber besonders seine Gattin war ganz fassungslos und verzweifelt. Der aufgefrischte Schmerz um den Erstgeborenen brach ihr das Herz, und Tag und Nacht jammerte sie um ihn und rief nach ihm: „O, zarter Liebling meines Herzens, wer hat Dich aus meinem Schosse geraubt, wer hat Dich so elend und verwaist gemacht?" Leo, der kaum die Kraft besass seinen eigenen Schmerz in seinem Busen zu bergen, konnte dieses beständige Klagen und Jammern im Hause nicht mehr ertragen und allein griff er nochmals zum Wanderstabe, damit die Fremde und die Tätigkeit in seinem Berufe mit der Zeit die Schmerzen seiner Seele linderten.

Dies geschah im Jahre 1504 [2]). Seine Gattin [3]) liess er in Genua zurück. Er besuchte zunächst seinen greisen

---

III. Die Weltseele, ἡ ψυχὴ τοῦ παντός oder τῶν ὅλων bildet die τριὰς δημιουργική. Sie umfasst die allgemeine Kraft, welche in der Natur wirkt, alles hervorbringt und in die Substanz zurückführt.

[1]) תלונה v. 18—20.

ונולדו לי שני בנים זכרים בני חמד בהוד ויקר ובצבי
והקטן קראתיהו ש מ ו א ל; וגבהו "זמן" נונשי ואורבי
והכהו ל ח מ ש משנותיו וגדל בערו רגזי ועצבי

In v. 19 ist זמן wie Sinn und Versmass es verlangen, zu ergänzen.

[2]) Ende 1504 oder Anfang 1505, da Don Isaak in der Antwort an Saul Cohen aus Candia 1507 angiebt, dass Leo vor zwei Jahren in Venedig gewesen sei. (שאלות Ven. 1574 p. 20b.) S. das Folgende.

[3]) תלונה v. 76—79.

ואשמע אמך בכל יום מְבַכָּה, בקוראה לך: „ידיד לבי ר ט ו ב י!
ומי זה מֵעָלַי חיקי ננבך, ומי שמך, פרי בטני, עזובי?"
וכי לא אעצור בח לסובלה ולא לטמון דאגתי בְּחֻבִּי
עזבתיה . . . .

V. 78-st. בחבי auch בְּחֻבִּי. Die zahlreichen Emendationen Schulmanns: תולדות חכמי ישר' III, p. 181 ff. sind unnötig.

Vater in Venedig[1]), las da die schon 1496 und gegen 1500 vollendeten Werke desselben: זבח פסח und נחלת אבות, Commentare zur „Pessach-Haggadah“ und zu den „Sprüchen der Väter“ und ראש אמנה über die 13 Glaubensartikel, und verfasste zu dem ersten und dritten Widmungsgedichte von je 6 Versen und zu dem zweiten eines von 19 Versen. Vielleicht nahm er diese drei Werkchen auch mit sich, um sie nach Konstantinopel zum Drucke zu übersenden, wo sie auch im Jahre 1506 bei den Brüdern David und Samuel Nechmias (נחמיאס) erschienen. Von Venedig wandte Leo sich nach Neapel.

Nach der Eroberung dieser Stadt durch die Franzosen unter König Karl VIII. hatte Ferdinand der Katholische seinen Feldherrn Gonsalvo von Cordova mit einem kleinen Heere dem König Ferdinand II. von Neapel zu Hilfe gesandt. Gonsalvo vertrieb (1498) die Franzosen zuerst aus Neapel und dann ganz aus Italien. In diesem Feldzuge erwarb er sich den ehrenvollen Beinamen „Gran capitano“.

Im Jahre 1500 schloss Ferdinand der Katholische mit Ludwig XII. von Frankreich einen Vertrag zur Teilung Neapels. Gonsalvo wurde wieder abgesandt, um den Spanien zugewiesenen Anteil in Besitz zu nehmen. König Friedrich wollte dies nicht zulassen und schloss mit Frankreich ein Bündnis. So kam es zwischen den beiden erobernden Mächten wieder zum Kriege. Nach dem entscheidenden Siege (28. April 1503) nahm Gonsalvo Neapel ein, und durch die Schlacht bei Garigliano (29. December 1503) war das französische Heer fast ganz vernichtet und der Besitz Neapels Spanien gesichert. Gonsalvo wurde von König Ferdinand mit unumschränkter Machtvollkommenheit zum Vicekönig von Neapel ernannt. Durch seine Leutseligkeit, Gerechtigkeit und edelmütige Gesinnung erwarb er sich bald die Liebe seines Volkes. Auch den Juden gegenüber zeigte er sich wohlwollend und milde, er duldete die nach der Vertreibung aus Spanien Eingewanderten und hintertrieb die Bestrebungen König Ferdinands, der sie auch aus dem

[1]) שאלות, p. 20b.

Königreiche Neapel zu verweisen beabsichtigte. Zu ihm, mit dem er schon in Toledo bekannt gewesen sein und in freundschaftlichem Verkehr gestanden haben muss, nahm Leo seine Zuflucht. Er wurde sein Leibarzt[1]).

Wie liebevoll ihn auch Gonsalvo, sein Wohltäter, behandelte, die blutende Wunde seines Herzens konnte nicht vernarben. Hier, „fern von Lieben und Freunden, von Alters- und Stammesgenossen, wo er Kind und Gattin, Vater und Mutter und Brüder nicht sah, noch kannte“[2]), übermannte ihn das traurige Gefühl der Vereinsamung. Wenn er so für sich allein an des Golfes Strand wandelnd über das blaue Meer und in ferne Lande hinaus seine unruhigen Gedanken zu den Seinigen schweifen liess und seine Teuren aufsuchte, „die sein grausames Geschick ihm zerstreut gen Nord und Ost[3]) und West, da konnte sein Gedanke nirgends rasten und sein Sehnen nicht Ruhe finden. Der schwere Gram der Trennung nagte an seinem Herzen und bohrte sich immer tiefer, machte seinen Fuss wankend, seinen Sinn betäubt“[4]). In dieser wehmütig düsteren Stimmung stimmte er nun in herzergreifenden Tönen eine „Klage über das Schicksal“ (תלונה על הזמן) an, über sein hartes Schicksal, „das über 20 Jahre mit seinen Geschossen ihn verfolgte, mit scharfem Pfeil sein Herz getroffen, sein Inneres durchbohrt, das in der Blüte der Jugend ihn aus der Heimat vertrieben, ihn durch Länder und Meere bis an die Enden der Erde gehetzt und gejagt hat“[5]). Leo richtete sein Ge-

---

[1]) תלונה v. 79: . . . והלכתי לשרת פני מלכי נתנו אל מטיבי
היה (דון יהודה) בנאפ׳וליש עם הקאפ׳טאנייו גר׳נרו שאלות, p. 20b

[2]) תלונה v. 9—10: והבריח ידיד מֶנִּי וגלה בני גילי והרחיק עם קרובי
ולא אראה ולא אדע מיודעי ואת אמי ואת אחי ואבי

[3]) Sein Bruder Samuel in Salonichi (Grätz IX, 9), sein Sohn in Spanien, sein Vater und seine übrigen Verwandten in Oberitalien.

[4]) תלונה v. 11—14: יפזר מחמדי וה לצפון וזה קדמה וזה אל מערבי
לבל עוד יוכלו השקט וָמֶנִי ולא אמצא מנוחה גם בחשבי
ובהיות מועדות פני למזרח פרידתם תשוכני עֲקֵבי
ורגלי תט ולבי נד ונודד ולא אבחן בלכתי או בשובי.

Diese Verse sind oben, sowie die früher citierten, meist ganz frei übersetzt.

[5]) Dass die Elegie weder 1515 wie Carmoly (Histoire des médec. juifs, p. 142) noch 1502 wie Grätz (IX, 236), noch 1503 wie Gordon

dicht an den in Portugal als Christ lebenden jungen Sohn Isaak. Indem er ihm erzählte, auf welche Weise er (Isaak) in seiner frühesten Kindheit nach Portugal verschlagen worden, schrieb Leo ein Stück Selbstbiographie, entwarf in den düstersten Farben ein ergreifendes Bild eines Teiles der wahrhaft tragischen Schicksale seines eigenen Lebens[1]). Rührend schildert er seinem geliebten Kinde die Leiden und die Sorgen, die er seinetwegen ertragen; wie er vergebens so lange seine Rückkehr gehofft und eines Wiedersehens geharrt; wie das Sehnen nach ihm, seinem Einzigen und Geliebten, ihm jede Freude und jeden Genuss des Lebens vergällt, allen Lebensmut ihm geraubt habe und alles um

---

(Einl. zur hebr. Ausgabe, Lyck, 1871. p. 6) behauptet, verfasst sein kann, sondern während des Aufenthaltes in Neapel, gegen 1505, geht aus ihrem Inhalte klar und unzweideutig hervor. V. 79 heisst es ja ausdrücklich: עזבתיה והלכתי לשרת פני מלכי נתנו אל מטיבי. „Ich verliess sie (Deine Mutter) und ging meinem König dienen . . .“ Er hatte somit schon Genua verlassen und war bei Gonsalvo. S. w. S. 42 A. 3. Dann weiter v. 80—81: וכן נדתי ולא נחתי ונעתי: ואשכון בין אדום, תוך עם להבי ולא אמצא מזור אל מזורי . . .

„So ruhte und rastete ich nicht und war unstät; und wohne inmitten eines (römisch?) christlichen Volkes, das mich (als Juden feindlich) wie züngelnde Flammen umringt und ich finde keinen Balsam da für meine Wunde.“ — Wenn wir als die Entstehungszeit das Jahr 1505 annehmen, dann sind seit seiner Auswanderung aus Portugal (1484) ungefähr 20 Jahre verflossen (v. 7: והן זה לי כעשרים משנותי). Dass das Alter des Sohnes, geb. 1491, da über 12 (v. 42: כבר הוא בן שתים עשרה) gegen 14—15 Jahre gewesen sein muss, könnte man etwa aus v. 92—93 entnehmen: ראה עתה בני, חמיד ללמיד קרא מקרא יהבן מכתבי, שנות משנה, למוד תלמוד במדות שלוש עשרה ותירוץ עם מתיבי

Die Zusammenstellung von משנה, מקרא und תלמיד spielt wahrscheinlich auf die Mischnah in den Pirke Aboth V, 24 an. Wenn Leo seinen Sohn auffordert, „Talmud zu lernen nach den 13 logischen Regeln (der Schriftenauslegung des R. Ismaël) und nach den Fragen und Antworten (תירוץ st. תירוש zu lesen) [in der talmudischen Discussion]“, so mag dieser schon annähernd das nach der Mischnah erforderliche Alter von 15 Jahren gehabt haben (בן חמש עשרה לתלמוד). — Die Elegie kann auch nicht nach dem Tode Don Isaak's gedichtet sein (1508 oder 1509), da Leo dem heimkehrenden Sohne noch den Segen seines greisen Vater verspricht, v. 121: ועוד לך ברכות אבי וְשָׂבִי.

[1]) Für unsere Darstellung entnahmen wir auch manche biographische Daten dem Gedichte.

ihn her habe trüb' und öde erscheinen lassen. Er klagt (v. 49) „Es leuchtet nicht der Glanz der Sonne in mein Elend und scheint nicht durch die Gitter meines Herzens“[1]), (v. 58) „wenn ich Dein gedenke, flieht Schlaf mein Auge . . .“, (v. 56) „wenn ich Deine Rückkehr träume und Dein Bild mit geistigem Auge schaue“, (v. 58) „dann ruhe ich sanft und wohlgemut erwache ich“[2]). Jemehr sich der Dichter der Trennung wieder bewusst wird, desto tiefer wühlt dann der Schmerz in seiner Brust. „Ich verabscheute die Höfe der Fürsten und begehrte in wüster Einöde zu wohnen“[3]). Er verwünscht sein kummervolles Dasein und sehnt sich, dem in der Seele tief Verbitterten, den erlösenden Tod herbei. (v. 85—89): „Was kann ich noch erhoffen von einer Fülle von Lebensjahren, da beständig mein Schütze, das Schicksal, auf mich lauert und aus seinem Hinterhalte immer von Neuem die Kinder seines Köchers, seine Pfeile, von allen Seiten nach mir, wie nach einem Ziele, abschiesst.“

Endlich bittet er seinen Aeltesten und Einzigen treu zu bleiben dem Gotte seiner Väter, die hebräische Sprache zu erlernen und mit dem Schriftentume seiner Nation sich vertraut zu machen, damit er ein würdiger Erbe der Weisheit seines Vaters und Grossvaters werde. Ferner möge er die Gelegenheit suchen, von den Fesseln, in denen man ihn gefangen hält, sich zu befreien, dem verhassten Leben im fremden Glauben zu entfliehen und ins Vaterhaus heimzukehren. Mit einem Gebete zu Gott, dass er sein Kind den rechten Pfad führe und an die Vaterbrust zurückgeleite, schliesst der Dichter.

V. 125—128:

ואז אשיר ליוצרי ״שיר ידידות״ אומר לו בעודי שיר ענבי,
ואנישה לפניו מנחתי ואערכה תשורתי להביא,

---

[1]) In diesem Vers ist st. ענבי, was keinen Sinn giebt, לבבי zu lesen

[2]) Hätte der Biograph der Abarbanels im המאסף (1784) die Poesie dieser Elegie gekannt, er hätte wahrlich nicht behauptet: שלא היתה לו סגולת המשורר כלל, dass Leo kein poetisches Talent besessen habe.

[3]) Auch dieser Vers 73 weist auf den Aufenthalt in Neapel am Hofe des Vicekönigs Gonsalvo hin (s. o. S. 40 A. 1). In demselben ist auch בהיכלי zu lesen.

ובה נפשי קשורה אל קדושי ובה חושי[1]) ושם עיני ולבי
וייטב לו מאלים[2]) מהללי ומשור פר ומירתי ונבי.

„Dann singe ich meinem Schöpfer ein „Liebeslied" und stimme ihm an ein Lied zur Harfe und nähere ihm meine Dankesgabe und bringe ihm dar mein Geschenk (mein Werk), in dem meine Seele verbunden ist mit dem Heiligen und all mein Sinnen und Empfinden; und es wird ihm wohlgefälliger sein denn Widder mein Preis, denn Opfertiere mein Sang und mein Lied." —

In diesen Versen ist wahrscheinlich sein Werk über die Liebe: „Die Dialoge", gemeint, in und nach welchen die höchste Liebe in unendlicher Seligkeit mit Gott verbindet.

Ob Isaak dieses poetische Schreiben seines Vaters empfangen und seiner Aufforderung gefolgt, darüber wird uns nichts Bestimmtes berichtet. Geiger (Ozar Nechmad, p. 225) vermutet, dass der von Amatus Lusitanus (s. oben S. 27) erwähnte Judah Abarbanel zu Salonichi ein Sohn dieses Isaak, der später nach der Türkei geflohen, gewesen sei. Es ist möglich, dass Isaak, nachdem Emanuel der Grosse die Verordnung vom Jahre 1495 aufgehoben und die Bekehrung der Juden auf 20 Jahre später hinausgeschoben, die dann leichter dargebotene Gelegenheit benutzte, heimlich sich in den Bund seiner Väter von einem der vielen in Lissabon lebenden jüdischen Neu-Christen (Novos-Christianos) einführen liess[3]) und dann, als Johann III. 1524 den Neu-Christen Schutz und Rechte zusagte, wie der Arzt Amatus Lusitanus (als Christ Juan Rodrigues de Castello Branco) ca. 1540 es that[4]), Lissabon verliess, um unter einer duldsameren Herrschaft sein Judentum öffentlich zu bekennen. Wenn diese Vermutung richtig ist, dann hatte Isaak ausser jenem Sohne Judah auch noch eine Tochter, denn Amatus erzählt a. a. O., ein zehnjähriger „filiolus sororius", ein Schwesterssohn, den Judah Abarbanel bei sich hatte, wäre der fürchterlich wütenden Pest noch glücklich entronnen.

---

[1]) חושי st. רכושי, welches gegen Sinn und Rhythmus verstösst.

[2]) מאלים st. לאלי, des Parallelismus mit שור פר wegen.

[3]) Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal, S. 169.

[4]) ibid., S. 269.

Wir kehren zu Judah-Leo zurück. Gegen zwei Jahre brachte er in Neapel am Hofe Gonsalvo's zu. Gonsalvo hatte sich aber durch seine allgemeine Beliebtheit im Volke die Missgunst der spanischen Höflinge zugezogen; diese suchten ihn zu verleumden und den Neid des Königs Ferdinand zu erregen. Ferdinand schenkte ihnen Gehör und Glauben, und sein Verdacht gegen Gonsalvo, dass er nach selbständiger Herrschaft strebe, wurde solange genährt, bis er selbst sich nach Neapel begab und Gonsalvo im Jahre 1506 unter dem Vorwande, ihn zum Grossmeister des St. Jakobsordens zu machen, nach Spanien mitnahm. Gonsalvo erfuhr von dem Undank der spanischen Majestät die gleiche Behandlungsweise, wie vor ihm Christoph Columbus.

So hatte Leo noch einmal das Angesicht des fanatischen Königs, der seine Familie und Hunderttausende seines Volkes unschuldig in Verbannung, Elend und Tod getrieben, gesehen. Nach Gonsalvo's Abreise war seines Bleibens in Neapel nicht länger, denn bald wurden auf Ferdinands Befehl wieder sämmtliche Juden aus dem Königreiche Neapel vertrieben, so dass sie in der Türkei einen neuen Ruhepunkt suchen mussten[1]). Sultan Bajazet nahm sie bereitwillig auf und bemerkte dazu: „Ihr nennt Ferdinand einen klugen König, ihn, der sein Land arm gemacht und das unserige bereichert?!“ Die Geschichte bewahrheitete diese Worte!

Leo wandte sich nach Venedig zu seinem Vater zurück. Unterwegs befiel ihn ein heftiges Fieber; krank und schwach langte er im Vaterhause an.

Um diese Zeit hatte sein Vater das Schreiben des Saul Cohen aus Kandia, eines Jüngers Eliah del Medigo's, „die zwölf philosophischen Fragen (י"ב שאלות)“ empfangen. In diesem Briefe ersuchte auch Saul unter Anderem Don Isaak, seinen Sohn, den bekannten Philosophen Judah, falls er sich derzeit in Venedig befände, zu veranlassen, dass derselbe sich an der Beantwortung der Fragen beteiligen möge.

Bei dieser Gelegenheit äusserte sich Saul über Leo ungefähr in folgender Weise: „Ich habe gehört, Judah (-Leo) leiste

---

[1]) Wiener: Emek hab., hebräische Beilage, pag. 21.

Bedeutendes in der Erforschung der Grundsätze und Ansichten des „Philosophen“; ausserdem betrete er einen merkwürdigen und eigenartigen Pfad der Forschung, indem er die aus alter Zeit überlieferten Weisheitssprüche und Gleichnisse und ihre Deutungen zu ergründen suche“[1]).

Trotz Leo's Schwäche und Hinfälligkeit legte ihm sein Vater die zehnte der Fragen des Saul Cohen vor, und Don Isaak's diesbezügliche Antwort lautet[2]): „Judah (-Leo) gehört zweifelsohne zu den tüchtigsten Philosophen Italiens in unserer Zeit und er meint, die Ansichten Ibn Roschd's enthielten mehr Zweifelhaftes und Unrichtiges, als alle anderen. Nach seiner eigenen Ansicht ist nun die erste Materie (πρώτη ὕλη) die Körperlichkeit und er erbrachte für dieselbe Beweise aus dem fünften Buche der aristotelischen Metaphysik. Da ich aber diese, seine Ansicht nicht teile, habe ich sie nicht (früher) erwähnt.“ – Judah-Leo muss Venedig bald darauf (1507) verlassen haben oder daselbst so krank gewesen sein, dass er zu schreiben unfähig war; denn in dem Antwortschreiben an Saul sagt Don Isaak: „Seitdem der letzte Gemeindeschreiber gestorben, habe ich Niemand, der mir beim Schreiben behilflich sein könnte[3])“. Auf den Tod seines Vaters, der im Jahre 1509 erfolgte[4]), dichtete Leo eine Elegie (46 Verse) nach dem Rhythmus der berühmten Zionide des Jehudah ha-Levi: ... ציון הלא תשאלי. Dies Ge-

---

[1]) S. o. S. 13 A. 1 u. S. 31. – שאלות p. 4 b: הבן יקיר אחי וראש הי׳ הנשא ... ר׳ יהודה יצ״ו אם המצא ימצא שמה הוא יהיה לי למשיב נפש בשאלותי ... כי שמעתי אומרים: יהודה יעלה בתחלה על כל חקירה עיונית במסלה העולה בית נתיבות חכמת ״הפילוסיף״ ... יאחר הדברים האלה ימשוך לו דרך נפלאה המסולאה מפי ההשכלה: יביע חידות מני קדם להבין משל ומליצה, ביד כל אדם אלהי תורני היתה עליו יד המשכתם (?) ערוכה בכל ושמורה ...

Da Saul in dem letzten Satze doch wahrscheinlich von der griechischen Mythe und ihrer platonischen Anwendung und von der jüdischen Tradition spricht, lässt sich aus diesem zeitgenössischen Urteil ersehen, dass auch die Juden damals die Eigenart unseres Philosophen gekannt haben.

[2]) שאלות p. 20 b.

[3]) שאלות p. 7 b: ואין איש מתחזק עמי, יכתוב ידו לה׳. Sein Sohn Joseph war als Arzt viel beschäftigt.

[4]) Schalsch. hakkabb. p. 64 b; Grätz VIII, Note 5, p. 437.

dicht findet sich noch handschriftlich erhalten in E. Carmoly's Cod. 101[1]).

Nun breitet sich über die weiteren Lebensumstände Leo's ein undurchdringliches Dunkel. Das Eine nur wissen wir noch, dass er im Jahre 1520 dem berühmten Soncinaten Gerschom b. Moses (gest. 1534) zu Pesaro bei dem Drucke und der Herausgabe des Commentars seines Vaters zu den letzten Propheten behilflich war und dem Werke ein Gedicht (von 52 Zeilen) vordrucken liess[2]). Wo aber verbrachte Judah-Leo die letzten Jahre seines Lebens, wo beschloss er es? Vielleicht zu Ferrara, wohin sein Bruder Joseph und dessen Sohn Isaak nach 1509 gezogen waren, und wo auch später sein jüngster Bruder Samuel lebte. In Ferrara fand auch später (um 1570) Azariah deï Rossi aus Leo's Nachlass vier alte Handschriften von Kimchi's Commentaren im Lehrhause des „grossen Isaak aus Fano[3])".

Als Mariano Lenzi die Dialoge zu Rom 1535 zum ersten Male veröffentlichte, war Leo schon tot, denn Lenzi sagt in der Widmung an Aurelia Petrucci[4]): „Benche stimo (quando pur vi penso) far in un tempo due non piccoli guadagni: scioglier parte di questo obligo con voi et obligarmi (se l'ombre obligarsi possono) maestro Leone: che havendo io questi suoi divini dialoghi tratti fuora delle

---

[1]) Carmoly: Histoire des médecins juifs, p. 143. Revue orie ntale t. I., p. 258.

[2]) Siehe dieses Gedicht v. 46—49: (s. o. S. 31).

ובשמונה ספרים של נבואות הלא פירש הלא כתב פלאים
והם כלם קדומים אחרונים דפוסים הם חלוקים לחצאים
חקוקים על ידי חרש ואומן ובמלאכת דפוס הוא ראש בקיאים
בעזרת בן בכור הרב ותלמיד יהודה זה אשר שר בין עפאים.

[3]) בספרי עזבון דון יהודה אברבנאל .S מאור עינים ed. Cassel (Wilna 1866) XXXV, p. 293. Dass Leo da gemeint ist, behaupten wir mit Delitzsch: Orient 1840, Lbl. col. 87 A. 1; unwahrscheinlich ist, was Cassel (Registerband zu מאור עינים p. 152, s. v. יהודה אברנאל (האחרון) annimmt, dass unter diesem יהודה der viel jüngere Judah, Sohn des Samuel und der bekannten Benvenida Abarbanel verstanden sei.

[4]) Aus der Familie des Cardinals Alfonso Petrucci zur Zeit Papst Leo's X.? (Vgl. Ranke: D. Gesch. i. Z. d. Ref. I, 305.) Dieser Dame zu Liebe ist Leo vielleicht „dipoi fatto Christiano", wie es auf dem Titelblatt der italienischen Dialoge heisst. Vgl. o. S. 34.

tenebre, in che essi stavano sepolti e postoli quasi in chiara luce.“ Leo starb somit zwischen 1520 und 1535. Genauer lässt sich sein Todesjahr nicht bestimmen.

Dies ist das Leben eines interessanten und bedeutenden Mannes; schon soweit es uns bekannt ist, voll ergreifender, wahrhaft hochtragischer Momente. Leo konnte den pessimistischen Satz, den er im zweiten Dialoge (p. 14a—37a) ausspricht, während seines eigenen Lebens fast wirklich bestätigt sehen: „Die Menschen fügen ihren Mitmenschen mehr Uebel, Schaden und Todschlag zu, als das wilde Getier und die anderen feindlichen Elemente des Universums“ [1]). Aber Leo schrieb das Leid, das Menschen ihm und den Seinigen zugefügt, einer höher waltenden Macht zu, die alles irdische Sein beherrscht, dem Schicksal in der Hand der Vorsehung.

Nachdem wir das Leben des Mannes betrachtet haben, wenden wir uns den Werken zu, die dieses Leben hervorgebracht hat.

---

[1]) „Ma gli huomini piu mali et occisioni riceveno dalli altri huomini, che da tutti gli altri animali et altre cose contrarie dell' universo.“ Dieser Satz erinnert an einen ähnlichen des Aristoteles, Nikomach. Ethik VII, 7 Ende: μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θερίου.

Leo Hebraeus' Werke.

Salomon Aben Verga berichtet im Schevet Jehuda[1]), er habe gesehen, „dass der Fürst Don Jehudah Abarbane in dem Abschnitte, der von den „Ermahnungen" handelt (בפרשת תוכחות Lev. 26, 14 ff. oder Deut. 28, 15 ff), sowol die Leiden der Verbannten aus Castilien und Portugal, als auch das von Fra Vincenz (1391) angerichtete Unheil, sowie andere Leiden noch, beschrieben habe." Doch können wir auf diese Notiz hin Leo noch kein derartiges historisches Werk zuschreiben, da wir nirgends sonst eine Spur von demselben finden. Wir nehmen daher füglich das uns nur dem Namen nach bekannte Buch: „De coeli harmonia" als das früheste Werk Leo's an (vgl. oben S. 28, Anm. 2). Er verfasste es auf den Wunsch des Grafen Joh. Franc. Picus' von Mirandulae in italienischer Sprache („longobardicis literis inscriptus") und in der streng wissenschaftlichen Form einer Abhandlung („scholastico tamen stilo inscriptum"). Letzteres bemerkt Amatus Lusitanus, weil Leo in seinem späteren Werke diesen Stil aufgab und die Form des Dialogs wählte. In „De coeli harmonia" soll Leo seine ganze Leistungsfähigkeit auf dem Gebiete der Philosophie gezeigt haben; sein

---

[1]) ed. Wiener (Hamb. 1855) c. 50, hebr. Text p. 89, deutsche Uebers. p. 181. אמר שלמה: גם אני שמעתי וראיתי כאלה רבות מנרושי קאשטיליא ופורטוגאל ומגזרת פראי ויסיגטי גם כן וישמרות אחרות ואמרתי לכתבם הנה. אלא שראיתי לשר דון יהודה אבראבניל בפרשת תוכחות ששם כתבם כלם. Wiener: p. 181 bezweifelt die Identität des Namens יהודה mit dem unseres Philosophen. In dem folgenden Zusatze von Joseph, dem Sohne Salomon Aben Verga's c. 51, wird Don Isaak Abarbanel ausführlich citiert, vielleicht ist dann דון יהודה אברבנאל eine falsche Auflösung der Abbreviatur דון יצחק אברבנאל = ד' י"א?

Inhalt muss auch jedenfalls viel auf Astronomisches Bezug gehabt haben[1]).

Das Werk Leo's, durch das sein Name bekannt wurde und noch jetzt ist, sind die: „Dialoghi di amore". Er arbeitete an denselben im Jahre 1502, doch waren sie 1505 noch nicht vollendet (s. oben S. 29). Leo hatte nach einem kaum zehnjährigen Aufenthalte im Lande die italienische Sprache soweit erlernt, dass er sie bei ernsteren philosophischen Arbeiten anwenden konnte. Das Italienisch der Dialoge trägt zwar noch manche Spuren der ausländischen Abkunft des Verfassers an sich; doch wurden sie von den Italienern hochgeschätzt, da ihre Literatur in jener Zeit wol noch nicht sehr reich an philosophischen Werken in der Muttersprache war. Man übersah auch die kleinen sprachlichen Mängel wegen der inneren Reichhaltigkeit und Vollendung des Werkes. Ben. Narchi sagt im „Dialogo Hercolano" vollen Ernstes: „Se i dialoghi de Leone Hebreo dove si ragiona d'Amore, fossero vestiti come meritebbero, noi non haremmo da invidiare ne i Latini, ne i Greci." — Joh. Car. Saracenus beurteilt die Sprache abfällig in der praefatio zur lateinischen Uebersetzung (Pistorius, p. 32): „Cum enim in Leonis Hebraei doctissimi atque eruditissimi viri dialogos qui de amore inscribuntur, incidissem eosque propterea quod lingua nec admodum splendida aut eleganti . . . conscripti fuerunt."

Die Form der Dialoge war so recht dem platoni-

[1]) Auch in den Dialogen finden wir Spuren von einer Behandlung des Thema's: „Die Harmonie des Himmels". Im II. Dial. (21a—56a) wird als Hauptgrund der Liebe der Himmelskörper zu einander die Harmonie ihrer Anordnung angeführt. Der Autor ist erfüllt von bewunderndem Staunen über die schöne Harmonie, welche die zahllosen Sterne bei der mannigfaltigen Mannigfaltigkeit ihrer Bahnen zur Einheit des Universums verbindet. „Qual dimostratione di vero amore e di perfetta dilettione dell' uno all' altro è maggiore, che vedere una si suave conformità, posta e continuata in tanta diversità?" „Darum lehre Pythagoras, eine herrliche Harmonie der Sphären durchklingt das All." Vgl. ferner 26a - 69a, 32a —84b f. — Mit dichterischer Begeisterung spricht Philo von der Harmonie des Himmels, der Musik ertönen lässt und durch den Umschwung seiner Wesen die vollste Harmonie bewirkend. De somniis I. p. 221; Wolff: Philon. Philosophie S. 32.

sierenden Geiste der Zeit entsprungen. „Die Renaissancezeit“ — sagt Burckhardt a. a. O. II, S. 212 — „hat viele bessere Dialogenschreiber aufzuweisen, welche die edelste Vertiefung und Vergeistigung der Liebesleidenschaft, ja ihren letzten und höchsten Ausdruck in ihrem verklärten Bilde, im amor divino, jener Rückkehr der Seelen in die ursprüngliche Einheit des göttlichen Wesens, suchten.“ — Für die Wahl der weniger streng wissenschaftlichen, mehr dramatisierend poetischen Form des Dialogs[1]), und der Methode der Ein-

---

[1]) Was die Namen der Unterredner der Dialoge, denen wir entschieden symbolische Bedeutung beilegen müssen, anbelangt, so könnte man auf den ersten Blick leicht vermuten, der jüdische Neuplatoniker der Renaissancezeit führe den jüdischen Alexandriner im Zwiegespräche mit der Persönlichkeit der obersten Hypostase, der σοφία, die in seinem Systeme eine so grosse Rolle spielt, ein. — Wir finden in den Dialogen eine lange Abhandlung über die höchste Weisheit, „der Bildnerin und Mutter der Welt, der Idee des Universums“, die mit dem λόγος Gottes identificiert wird, und die, um Gott so transmundan wie möglich zu lassen und von allen ihm inhärenten Attributen zu befreien, als eine ewige, doch aus Gott emanierte Wesenheit geschildert wird. Die bekannten Bibelstellen aus den Proverbien und Psalmen, aus denen man die Personification der Sapienz herauslesen wollte, werden citiert, p. (86a—236a) ברבר ד׳ שמים נעשה, ד׳ קנני ראשית דרכו, ד׳ בחכמה יסד ארץ, und das jerusalemische Targum zu Gen. 1. 1 (Tantica interpretatione Caldea): בחוכמא ברא אלקים ית שמיא וית ארעא. Siehe III. Dial. 84a—231a, 87a—239a; vgl. Zeller: Geschichte der Philosophie der Griechen III². p. 324 ff. — Ferner finden wir öfters (besonders 43a f. — 111b f., 60a—172b, 85a—235a) den Vergleich des göttlichen Geistes, „der Sonne, die wir nur mit geistigem Auge wahrnehmen können“, mit dem materiellen Sonnenlichte, das aber nicht als eine materielle Substanz oder als eine Qualität, sondern als ein Abglanz, als ein Schatten des obersten geistigen Lichtes aufgefasst wird. So liebt es auch Philo Gott unter dem bezeichnenden Bilde des Lichts sich zu denken. Gott ist die intelligible Sonne der sinnlichen, die aus unsichtbarem Quell der sichtbaren Welt sichtbares Licht zuführt. S. Wolff a. a. O. S. 14. — Aber diese Berührungspunkte, zu denen wir noch andere, minder wichtige hinzufügen könnten, berechtigen noch nicht zu der Annahme, dass Leo mit Philo, den er natürlich nirgends namentlich citiert, so vertraut gewesen sei, und ihn so hoch gestellt habe, dass er ihn zur vortragenden Hauptperson seiner Dialoge gemacht habe. Gesetzt, dies sei doch der Fall, so glauben wir, dass dann in geistvoller Weise ausserdem mit den Worten Φίλων und Σοφίᾳ zwei personificierte Abstracta bezeichnet werden sollen, die Liebe und die Erkenntnis. Die intellectuale Liebe Gottes ist ja der höchste Begriff, der Ziel- und Gipfelpunkt in der Ethik

kleidung tieferer metaphysischer, ethischer und kosmologischer Gedanken in das leichte Gewand altgriechischer Mythen, Götter- und Heroensagen und traditioneller Schriftauslegungen, kann man Gründe beim Autor selbst finden in einer Abhandlung über die Wissenschaft, ihre Methoden und Ziele, und die Zweckmässigkeit ihrer Verbreitung und Popularisierung (II. Dial. 21b—57b bis 22b—60b). Wir wollen hier einen ausführlicheren Auszug aus derselben bringen, um die eigentümliche Schreib- und Denkart des Philosophen zu zeigen:

---

der Dialoge. Die Erkenntnis (Sophia) tritt in den Dialogen fragend, ihr Object erstrebend und suchend auf, die Liebe (Philon) belehrt sie und zeigt ihr das Erstrebens- und Erkennenswerte. Die Liebe zur Weisheit, die Philo-sophia ist auch nach den Dialogen der Weg, welcher zur höchsten Glückseligkeit, zur Liebe Gottes führt. — Hier sei noch erwähnt, dass auch Spinoza, bei dem bekanntlich die intellectuale Liebe Gottes den Schlussstein des Systems der „Ethik" bildet, und eine noch wichtigere Rolle in dem älteren „Kurzen Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" spielt, in dem 1. Dialoge des kurzen Tractats (deutsche Uebers. von Chr. Sigwart, p. 25 ff.) die Liebe und die Begierde auf der einen, die Vernunft und den Verstand auf der anderen Seite interloquierend vorführt. Im 2. Dialog (ibid. S. 29 ff.) führt der Philosoph, der Spinoza's eigene Lehren vorträgt, den Namen Theophilus. — In dem ersten der 5 Dialoge des Buches: „De la causa, principio et uno" bezeichnet Giordano Bruno mit dem Namen des Interlocutors Filoteo sich selbst, ebenso mit dem des Philosophen Teofilo in den vier andern und in den 5 Dialogen: „La cena de le ceneri (Aschermittwochsmahl)". Die Namen Theophilus, Filoteo und Teofilo bedeuten dasselbe wie Philon (hebräisch ידידיה), nämlich Gottesfreund. Der aus 3 Dialogen bestehende: „Spaccio de la bestia trionfante" des Giord. Bruno ist „recitato da Sofia"; die allegor. Personification der Sophia wird als sprechend eingeführt. — Die 3 Dialoge führen auch Ueberschriften. Der erste in der lat. Uebers.: De amoris natura atque essentia, in der frz. (Du Parc, Lyon 1559): De l'essence d'amour; der zweite im Ital. mit lat. und frz. Uebers. übereinstimmend: De la communità di amore (vgl. Dial. III, 49a: „כמו שכפרתי לך בשרברני "בשיתוף האהבה, 193b: parlando della communità dell' amore; p. 61a: „בשיתוף האהבה". 175a: dell' unità [?] dell' amore); der dritte im it.: Dell' origine di amore, lat. ebenso: De amoris origine, und im frz.: De la généalogie d'amour. In diesem dritten Dialoge wird nach einer Einleitung über das Wesen der Liebe, das Thema von dem Ursprung der Liebe an der Hand von fünf Fragen behandelt: Ob (p. 53b ff. -156b ff.), wann (55a ff. - 160b ff.), wo 61b ff. 175b ff.), von wem (68b ff. 192b ff.) und zu welchem Zwecke (87b ff.—240a ff.) die erste Liebe erzeugt wurde.

„Schon die alten Dichter legten in ihre Allegorieen der Götter- und Heroensagen nie blos den einfachen äusseren Sinn hinein, sondern verbargen unter der äusseren Schale in didaktischer Absicht bald ethische Gedanken, bald solche verbunden mit naturphilosophischen, astrologischen und metaphysischen. Dies zeigt z. B. die Sage von Perseus[1]), dem Sohne Jovis, der als Besieger der Gorgo zum Aether emporsteigt. — Der einfache, geschichtliche Wortsinn wäre: ein Mann, der „der Sohn des Jupiter" heisst, weil die göttliche Tugend Jupiter's in ihm ist, und er von den Königen von Creta, Athen oder Arcadien, die Jupiter genannt wurden, abstammt, tödtet Gorgo, d. h. einen Tyrannen auf der Erde [denn Gorgo soll im Griechischen auch Erde bedeuten!? (über diese seltsame Erklärung siehe weiter S. 69 A 2.)] und wegen seiner Tugenden erheben ihn die Menschen bis in den Himmel.

Nun sind die allegorischen Bedeutungen:

1) „in moralischer Beziehung: Der vernünftige Mensch, als Jupiter's Sohn mit dessen Tugenden ausgestattet, besiegt die irdisch niedrige, körperlich sinnliche Mangelhaftigkeit und erhebt sich zu den Höhen der Tugend;

2) in Beziehung auf die Natur verallgemeinert: Der menschliche Verstand, ein Sohn Jupiter's, der höchsten Idee, besiegt die irdisch-sinnliche Natur („natura gorgonica") und erhebt sich zur Betrachtung der höchsten, himmlischen und ewigen Dinge, in welchen des Menschen Glückseligkeit liegt (das ist eine figürliche Bedeutung in Bezug auf die Natur, denn der Mensch ist ein Stück Natur);

3) die astrologische Bedeutung: Die Natur des Himmels, ein Kind des Jupiter, erzeugt durch ihre beständige Be-

---

[1]) Die Götter- und Heroengestalten werden teils platonisch als Ideen (67a—189a), teils in stoischer Weise als die himmlischen Kräfte der Gestirne (21b—57b) und die organischen Kräfte der Elemente (30b—80b), teils in stoisch-euemeristischer Weise als die grossen Männer der Vorzeit (24a—63a und 28b—76b) aufgefasst.

Dieselbe Auffassungsweise finden wir bei Philo. Vgl. Zeller: Geschichte der Philosophie der Griechen III^2 p. 299 und ibid. Anm. 2: „Herkules als historische Persönlichkeit anerkannt". Ebenso Gemisthos Plethon, vgl. Fr. Schultze: Die Philosophie der Renaissance I. p. 148 ff.

wegung Werden und Vergehen der unteren irdischen Körper, besiegt diese, trennt sich von ihnen und wird unsterblich und ewig;

4) eine metaphysische (theologische) Bedeutung: die intellectuelle Natur der Engel, ein Kind Jupiters, des höchsten Gottes und Schöpfers, entfernt von sich jede Körperlichkeit und erhebt sich zum Himmel, wo sie die Sphären bewegt."

Fünf Gründe waren es nun, welche die alten Dichter und Philosophen (und gewissermaassen auch den Autor selbst, bei dem wol noch die Rücksicht auf seine Glaubensgenossen dazu kam,) bestimmten, ihre philosophischen Ansichten unter dem Deckmantel der kunstvoll ausgearbeiteten Fabel und Mythe zu entwickeln[1]):

1) „Es ist gegen die Natur und gegen die Absicht der Gottheit Allen die wunderbaren Geheimnisse der Wissenschaft zu enthüllen. Und das ist richtig, denn wenn die Nichtbefähigten die wahre und tiefe Weisheit lernen, dann wird sie in ihrem Kopfe verdorben, wie guter Wein in einem schlechten Gefässe; und wenn sie so von einem Unfähigen zum andern wandert, wird sie immer verdorbener, so dass die Anschauungen der Gesamtheit verfälscht werden." — So findet Leo zu seiner Zeit wegen der massenhaften Verbreitung der modernen Bücher („per il largo parlare de moderni") und wegen der allgemeinen Ansteckung keinen trinkbaren, unverdorbenen geistigen Wein mehr (!?). — „In früheren Zeiten jedoch wurden die Ideen in die Schalen der Fabel und Mythe (wie oben die Perseussage) kunstvoll hineingelegt, so dass nur ein für höhere, göttliche Dinge empfänglicher und befähigter Geist sie enthüllen konnte, bei dem sie aber wohl aufbewahrt waren und nicht Schaden litten[2]).

---

[1]) Diese Gründe citiert Azarjah deï Rossi: מאור עינים ed. Cassel, XXXX, p. 339. Vgl. o. S. 33 A. 1.

[2]) Dies war wol ein Grund dafür, dass Leo sein Werk nicht veröffentlichte; er wollte nicht von der Menge misverstanden, als Freidenker verschrieen und verdammt werden. Ausser dieser aristokratischen Scheu vor der Berührung mit der Menge, die einen Beigeschmack von Gelehrtenstolz hat, können wir noch einen Grund finden in einer schönen

2) Die Erzählungen, in die man trotz ihrer Kürze die verschiedenartigsten Wissenszweige zugleich hineinlegen konnte, waren recht geeignet im Gedächtnisse bewahrt zu werden. Man verband in ihnen das Angenehme mit dem Nützlichen und Wissenswerten, das Leichte mit dem schwerer Fassbaren. Indem die Fabeln durch ihren ergötzlichen Inhalt das Gemüt des Menschen anzogen, wurde derselbe auch dann dazu gebracht, auf ihren tieferen Gehalt einzugehen. So prägt man auch Kindern Sitten- und Weisheitssprüche ein, welche unter einer leichten Schale einen festen Kern bergen.

4) Wenn die Gedankenschätze in solchen genau bestimmten, feststehenden Erzählungen niedergelegt oder gar in rhythmisch gebundener Form ausgeprägt waren, konnte die Zeit wenig willkürliche Aenderungen in dem Texte der Schriften anbringen, da konnten die subjectiven Ansichten der Menschen nichts dazu tun und nichts davon nehmen.

5) Mit einer Speise konnten verschiedene Personen nach ihrem verschiedenen Geschmacke befriedigt werden. Niedrige Geister finden Gefallen an den schön ausgeschmückten Fabeln und wohlklingenden rhythmischen Versen, andere eignen sich den ethischen Gehalt an. Die besten Geister geniessen das Allegorische, nicht allein das Naturphilosophische, sondern auch das Astrologische und Theologisch-Metaphysische[1]). — Noch ein Zweck wurde mit dieser

---

Erklärung über den Wert der Ehre und des Ruhmes, die die Wissenschaft verschafft im I. Dial. (5b f.—15b f.): è ben vero ancor che l'honore sia premio della vertù, non però è debito fine de gli atti honesti e virtuosi, ne per quello si debbe operare: perche la fine dell' honesto consiste nella perfettione dell' anima intellettiva, laquale con li virtuosi atti si fa vera netta e chiara e con la sapientia si fa ornata di divina pittura: però non puo consistere (la fine) nell' opinione degli huomini, che pongono l'honore e la gloria nella memoria e scrittura, che conservano la fama . . . .

2) So konnte Depping (Les Juifs dans le Moyen-âge p. 494) die Dialoge für einen galanten Roman, in dem die Sophia wol eine fein gezierte Salondame sein soll, halten. Die Stelle, durch die Depping den Autor und sein Werk characterisieren will, und die Delitzsch (a. a. O.) in der Uebersetzung Du Parc's vermutete, findet sich in derselben (Lyon 1559) wirklich p. 17. — Vielleicht hat Depping folgende packende Schilde-

Vielen zugleich gebotenen geistigen Nahrung erreicht, dass nämlich das Wissen in der Menge sich erhielt, da die schönen Gedichte und Gleichnisse im Munde Aller fortleben. Das Schwierige, für das nur Wenige Geschmack haben, geht schnell verloren. So wurde die Philosophie der Griechen und Araber schnell vergessen. (Zur Zeit des Autors wurde sie doch in Italien wieder erneuert!) Plato wollte die Philosophie populär machen und streifte eine Fessel ab, das Versmaas, behielt aber die Form des Dialogs mit Benutzung der mythologischen Vorstellungen bei (worin ihm unser Autor gefolgt ist). Aristoteles wollte die Wissenschaft noch mehr verbreiten und gab auch diese Form auf; dafür bediente er sich einer so knappen Form, dass seine Werke nur — wie er seinem Schüler Alexander von Macedonien schrieb — seinen Schülern, die seine esoterischen Vorträge gehört hatten, verständlich waren. Aber damit hat Aristoteles Unrecht getan; denn, wenn sich auch zu mancher Zeit und an manchem Orte jemand findet, der wie ein Hörer seine Lehre versteht, so hat doch die Tiefe und die dunkle Kürze seines Wortes unpassenden und falschen Erklärungen Tür und Tor geöffnet, so dass die ursprüngliche Lehre des Philosophen ganz verdorben und verfälscht wurde“ [1]).

---

rung der Glut wahrer Liebesleidenschaft als eine süssliche Galanterie aufgefasst (12a—31b): „Die wahre Liebe bezwingt den Liebenden mit wunderbarer Stärke, verwirrt sein verständiges Urteil, macht ihn alles Andere vergessen, erfüllt ihn ganz, macht ihn gegen Jedermann fremd und der geliebten Person ganz zu eigen; sie hasst Vergnügen und Gesellschaft und liebt Einsamkeit und trübe Melancholie; sie ist voll Leidenschaft, umgeben von Sorgen, gequält von Traurigkeit, gepeinigt von Sehnsucht, genährt von der Hoffnung, gereizt zur Verzweiflung, geängstigt von Phantasieen, beunruhigt durch die Grausamkeit (des Geliebten), gekränkt durch Argwohn, getroffen von (dem Pfeil) der Eifersucht, umhergetrieben ohne Ruhe, ermattet ohne Rast, begleitet von Schmerzen, erfüllt von Klage und Verdruss. Che ti posso dire altro, se non che l'amore fa che continuamente la vita muoia e viva la morte dell' amante?“

[1]) Eine Anspielung auf den Streit zwischen den Anhängern der beiden Aristoteleserklärer Alexander von Aphrodisiae und Averroës (s. Ritter IX. 369).

Eine systematische Mythendeutung s. von p. 24a—64a ab im II. Dial. — Baco v. Verulam rechnet unter die wissenschaftlichen Aufgaben „eine Philosophie nach Maassgabe der alten Parabeln“, welches nichts Anderes be-

Bibliographische Uebersicht der Ausgaben und Uebersetzungen nach Delitzsch: Orient 1840, Lbl. c. 119, Fürst: Bibl. jud. II, 230.

I. Ausgaben in italienischer Sprache:

1) 1535, Rom, ed. pr. von Mariano Lenzi[1]), gewidmet der Madonna Aurelia Petrucci;
2) 1541, Venedig bei Aldus;
3) 1545, Venedig, von „Mariano Lenzi in casa de'figliuoli di Aldo." Wird sonst nicht erwähnt (bei D. und F.). Ein Exemplar dieser sehr seltenen Ausgabe, das uns vorlag, findet sich in der Bibliothek des Breslauer jüdisch-theologischen

---

deutet als eine Auflösung der Mythen in Philosopheme, der Dichtung in Weisheit, der sinnlichen Bilder in nackte Begriffe. (Siehe Kuno Fischer: Franz Baco v. Verulam. Lpzg. 1856 p. 175 ff.) In einer besonderen Schrift handelt er „über den Ursprung u. s. w. dargestellt in der Fabel vom Eros". Nicht uninteressant wäre vielleicht der Vergleich der Erklärung z. B. des Pan-mythus bei Baco mit der in den Dialogen. (Fischer l. c. p. 179. 279 d. 2. Aufl. — II. Dial. 25b f.—68b f.) Pan ist das Sinnbild der Natur (Pan . . . è la natura universale ordinatrice di tutte le cose mondane); Pan ist der Inbegriff der vergänglichen irdischen Dinge, denen die Natur bestimmte Lebensdauer vorschreibt, darum sind die Parzen seine Schwestern (con Pan le tre sorelle Parche . . . per quelle intende tre ordini delle cose temporali . . . lequali Iddio fece sequaci della natura universale . . . p. 66b); die beiden Hörner des Pan, die aufsteigenden Reihen der Naturwesen (dagegen le due corni . . . sono gli due Poli del cielo . . .); die Haare am Pankörper ein Symbol der Lichtstrahlen (li capegli . . . sono i raggi del sole et altri pianeti); die Ziegenfüsse ein Symbol der aufsteigenden Weltordnung (gli piedi sono caprini, perche li piedi delle capre . . . vanno saltando . . . tali sono i piedi del mondo inferiore e gli suoi moti e transformationi d'una essentia nell' altra transversalmente); die Panflöte ist das Sinnbild der Weltharmonie (ne quali calami — Pan ha una fistula con sette calami — lo spirito genera suave suono et harmonia, perche il spirito intellettuale, che muove i cieli, causa la sua consonante correspondentia musicale); die 7 Rohre bedeuten die 7 Planeten (Pan fece la fistula con sette calami, che vuol significare la congregatione delli orbi de sette pianeti . . .); das Echo, mit dem Pan sich vermählt, veranschaulicht die Wissenschaft (dagegen questa natura universale (Pan) . . . amò la pura vergine et incorotta (Siringa) cioè l'ordine stabile et incorruttibile delle cose mondane . . .)

1) Vielleicht der bei Fr. Pic. Mir. (II. l. Ep.; opp. II. p. 1313) genannte „Marianus vester vel potius noster", und dieser hat dann das Ms. der Dialoge zur Herausgabe von jenem erhalten (o. S. 27 f.).

Seminars. Es ist 8°, enthält 261 foll., doch falsch paginirt, da auf fol. 134—155 folgt;

4) 1549, Venedig, von Mariano Lenzi bei Aldus' Söhne;
5) 1558, Venedig, Dialoghi di amore di Leone Hebreo Medico;
6) 1572, Venedig, bei Nic. Bevilaqua (s. Munk: Mélanges p. 527).
7) 1573, Venedig, bei Nic. Bevilaqua;
8) 1586, Venedig.
9) 1607, Venedig, bei Joh. Bapt. Bonfadinus.

II. Die französischen Uebersetzungen:

1) 1551, Lyon: Philosophie d'amour par M. Léon Hebreu, tratuicte d'italien en Français par le Seigneur Du Parc Champenois, gewidmet der Königin Katharina von Medici; enthält pag. 1 ein Sonnett des Uebersetzers, pag. 2 eines von Giovan Jacomo Manso (Napolitano); dann Inhaltsangaben der einzelnen Dialoge und im Anhange ein Sachregister, nachträgliche Bemerkungen und alphabetisch geordnete Worterklärungen.
2) 1551, Lyon, übersetzt von Dionysius Sauvage (Sylvestre)[1];
3) 1559, Lyon, 12° pp. 820. Uebers. Du Parc. (Siehe Munck, a. a. O.) Ein Exemplar aus der Breslauer Stadtbibliothek lag uns vor.
4) 1595, Uebers. Du Parc (nach Del.).
5) 1595, Uebers. Pontoise de Tiard: Dialogues d'Amour (nach F.).

III. Spanische Uebersetzungen:

1) 1568, Venedig, Mestre Leon: Filon y Sofia, Dialogos de amor, Uebers. Juan Costa de Aragonese;
2) 1584, Saragossa; Carl Montesa: Philosophia universalis totius mundi;
3) 1593, Saragossa; Garcilasso de la Vega: Dialogos

1) Munk a. a. O. identificiert irrtümlich: Denys Sauvage dit le Seigneur du Parc.

de amor o Filografia (?) universal de todo el mondo [1]).

IV. Lateinische Uebersetzungen:

1) 1564 [2]), Venedig, bei Franc. Senensis, Uebers. Joh. Carol. Saraeenus, gewidmet Carol. Granvella, dem Minister König Philipp's II. von Spanien;

2) 1587, Basel; dieselbe Uebersetzung abgedruckt in Pistorius: Artis cabbalisticae scriptorum, t. I, p. 331-608; ein Exemplar dieses seltenen Werkes aus der Breslauer Stadtbibliothek lag uns vor.

Aus diesen Daten kann man ersehen, wie vielgelesen die Dialoge im 16. Jahrhundert und später gewesen sein müssen, da sie in einem Zeitraum von 70 Jahren 19 Auflagen der italienischen Textausgaben und der Uebersetzungen im Drucke erlebten.

Was die hebräische Uebersetzung endlich betrifft, welche zum ersten Male nach einem Ms. N. H. Ginzburg's aus Paris von dem Vereine „מקיצי נרדמים", Lyck 1871, abgedruckt wurde, so führt sie den Titel „ויכוח על האהבה" (gr. 8° foll. יצ, mit einer Einleitung von D. Gordon foll. 15). Die Interlocutoren führen hebraisierte Namen: חובב und נעמה. Die Uebersetzung ist nach einem italienischen Texte angefertigt worden, wie man leicht schon aus seinen Ueberresten, den häufig vorkommenden transscribierten italienischen Worten, die in Klammern neben der hebräischen Uebersetzung derselben angegeben sind und den italienischen Eigennamen, schliessen kann. Von wem oder wann? Das hebräische Buch zeigt weder einen Namen, noch eine Zahl. Grätz, Geschichte IX, p. 239 giebt als den Uebersetzer, ohne es zu begründen, den bekannten Venediger Rabbiner Leon de Modena (1571—1648) an. Dies wird sofort unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, welch' ausgesprochener Gegner, ja Feind aller Mystik der Verfasser des „Ari Nohem" war. — Da machte

---

[1]) Vgl. o. S. 36, A. 1. — Grätz IX. 239 nennt noch einen spanischen Uebersetzer: Gedaljah ibn Jachjah, welcher sein Werk König Philipp II. von Spanien widmete. Munk a. a. O. meint, 2 der 3 spanische Uebersetzungen wären Philipp gewidmet worden; er giebt aber nicht an welche.

[2]) Vgl. o. S. 32, A. 3.

Senior Sachs, ohne weitere Beweisgründe anzuführen, (in der Zs. Hamagid XV, S. 335) auf Joseph Baruch aus Urbino aufmerksam. Die Vermutung Sachs', dass dieser der hebräische Uebersetzer der Dialoge sei, wird wol das Richtige getroffen haben. Wir wissen, das Joseph Baruch das astronomische Werk Alessandro Piccolomini's: „La sphera del mondo" ins Hebräische übersetzt hat in: ס' הכידור und עיוני כוכבי הגבוכה[1]) (vgl. Steinschneider: Catal. Bodl. S. 1538) und somit die für einen Uebersetzer erforderliche Kenntnis der italienischen und hebräischen Sprache besessen hat. Einen schlagenden Beweis können wir aber aus dem von uns schon erwähnten[2]) Werkchen Joseph Baruch's: „מומיר שיר ידידות וכנות השיר" entnehmen. In der Einleitung zu dem religiösen Gedichte[3]): „שיר ידידות" sagt Joseph Baruch: „Ich hatte vor mir eine kostbare literarische Perle ... Jehuda Abarbanele's italienisch geschriebenes Werkchen: „Dialoghi di Leone Hebreo" . . . In demselben führt er ein Gleichnis von Sonne und Mond mit dem Schöpfer und der Menschenseele aus[4]). Ich sah dies schöne Gleichnis, es gefiel mir gut, und ich nahm es mir zum Vorbild in dem Gedichte: „שיר ידידות" ... Der Verfasser hat alle Einzelheiten ausführlich erklärt, ich aber habe nur die Hauptzüge wiedergegeben ..." Wir finden nun in dem Commentar (-- des Joseph Baruch selbst zu seinem Gedichte —), dessen leichten philosophischen Stil wir schon im Ganzen in der hebräischen Uebersetzung wiedererkennen können, Stellen aus den Dialogen citiert, die wir fast wörtlich in unserer Uebersetzung wiederfinden[5]). — So p. 8a des שיר = p. 41b der Dialoge. הראית הגשמי אינו יכול לראות הראייה הגשמית לא תהיה בלי אור השמש (או האש ...) שיאיר העין (המביט), והנושא המבוט והאמצעי (איזה) שיהיה אויר או מים או (איזה) גוף אחר ספירי, . . . ולא הוא

[1]) Diese Bemerkung verdanke ich einer Mitteilung des Herrn S. J. Halberstam aus Bielitz.

[2]) Vgl. o. S. 14, A. 1; S. 33 f.

[3]) Es enthält 22 Doppelverse mit alphabetischen Anfangsbuchstaben, 12, deren Anfangsbuchstaben akrostichistisch den Namen des Dichters bilden und einen Schlussvers.

[4]) III. Dial. p. 41a—107a bis p. 45b—118a.

[5]) Das in | | Geschlossene ist aus den Dialogen, das in ( ) Geschlossene aus dem Commentar zu dem: „שיר ידידות".

Num folgt in der Dialogen-übersetzung: (זו) בלבד אלא גם המינים (והצורות) שהם ברמיון. und dazu die Anmerkung (שמהם הכח השכלי מקבל ההכרה השכלי כנ"ל) vom Uebersetzer, und in dem Commentar heisst es da: והם האמצעי שהכח . . . (שהם כמו אמצעי שהכח . . .) somit zeigt sich da die gleiche Auffassung der Stelle.

Ferner das.: יאירו מהמינים הנצחיים שהם בשכל האלקי . . . שהם הדונמות (והחקוי) מכל . . . הנמצאים (הנמצאות העומדות) בשכל האלקי בדרך ש(נמצאים ו)עומדים המינים שהם דוגמות (וחקוי) הדברים המלאכותיים בשכל האומן . . . באופן כי (הראות) העין השכלי, והנושא וגם האמצעי אל פועל ההשכלה הכל (כולם) יאיר אותם השכל האלקי.

Ferner p. 8b || p. 41b: האור (המאיר הראות) השכלי הוא יותר שלם ויותר אמיתי מאור השמש . . . ועוד שגם (כי) האור השמש איננו נוף ולא הפעלות ואיכית (נשמי) או משיג ממשיגי הגשם (מקרה של נוף) . . . אלא (הוא בלבד) צל מהאור השכלי או זוהר שלו בנוף היותר נכבד.

p. 9a || p. 42a: האור (בשמש) איננו (איכות ו)מקרה (נשמי) אלא צורה רוחנית בשמה (אליו) נאצלת (ומצוירת) מהאור השכלי האלקי, ובשאר הכוכבים הוא נ"כ צורה אבל נמשך מאור השמש, ועוד הוא נאצל (ממנו) בדרך יותר נשמי להיות כמו צרה באש ובגופים המאירים אשר בעולם השפל.

p. 9a || p. 83b: . . . הוא מתחקה בעננים הלחים הנכחיים (אליו) הוא מוליד (את) הקשת .ו. שהוא מורכב מגוונים רבים מתחלפים ומדובקים באופן שא"א להשיג (שלא תוכלי להכיר) אלא את כלם יחד . . . וכן בהיות השמש נראה לעין האדם (הוא) מוליד בבת עין רבוי (אחד) של גוונים ואורות מתחלפים כלם (נאחזים) יחד באופן שאנו מרגישים הרבוי עם האחדות . . .

p. 11b || 41a: להתעסק בקיום הנוף עם כחות ההונה וגם כדי להכיר הדברים החצוניים ההכרחיים אל החיים או אל העין וההשכלה (המחשבה) ע"י כח ופעולות החושים (ההרגשה) . . . לפעמים היא מתקבצת בעצמה . . . וא"חכ חוזרת אל המושכלות כפי צורך נטיותיה. ולכן אפלטון היה . . . (קורא את הנפש בשם) מספר המניע את עצמו ר"ל שאיננה (מ)טבע מתדמה (אחדיי) כמי השכל הפשוט . . אלא ממספר של טבעים (. . .) שהיא מתנועעת מזה לזה תמיד ואמר כי (ש)תנועתה סבובית ותדירה . . . אלא רוחנית ע"י פעולותיה שהיא מתנועעת מעצמה בעצמה ר"ל מטבעה השכלי אל טבעה הגשמי ואח"כ אל השכלי וכן תמיד (חוזרת) חלילה בסבוב.

p. 13b || 44a: האצטגנינים אומרים שאז הידה הוא במבט של שנאה גמורה עם השמש . . . הרי היא בנבחיות של שנאה עם השכל.

Die Uebereinstimmung dieser Stellen, die sich um einige noch vermehren liessen, weist auf eine Identität des Uebersetzers mit dem Commentator des שיר hin. Wol weichen sie zuweilen von einander ab; doch mag dies daher rühren, dass Joseph Baruch in den Excerpten freier übersetzte, manches Unnötige wegliess, dagegen manches ausführlicher erklärte, während er in der Uebersetzung der Dialoge, die er später (also nach 1660 etwa) angefertigt haben wird, sich getreu an den Wortlaut des italienischen Textes hielt. — Die hebräische Uebersetzung zeugt von einem guten Verständnis der Sprache und des Inhalts des italienischen

Originaltextes und von grosser Sprachgewandtheit im Hebräischen. Beides, sowie eine Liebe zu dem Gegenstande können wir eben bei Joseph Baruch voraussetzen.

Diese Uebersetzung ist fast wortgetreu in klarer, fliessender und bündiger Sprache und von angemessener Schlichtheit, welch' letztere der „eleganten" lateinischen gar sehr abgeht.

Sie enthält 5 Zusätze, die in den anderen Texten fehlen. 1) p. 42a, wo über die Verbindung von Leib und Seele gehandelt wird; da verweist der Uebersetzer: עיין בפירוש השם טוב בהקדמה י"א מהקדמות הח"ב מהמורה[1]. 2) Zu dem Worte פירטוסו (pertuso, foramen) ist bemerkt (?) אולי הוא פינס (ib.). 3) p. 38b die richtige Erklärung: כלומר: שהנראה . . . אמת כנ"ל 4) p. 37a: באופן שהוא . . . ע"צ התכלית; 5) 63b: ר"ל ל"ענ"ד: שהם . . . דבר נוסף Andere Zusätze s. noch unten A. 3 u. S. 63 A. 5 u. 6.

An zwei wichtigen Stellen hat das Hebräische eine abweichende Uebersetzung; wir wollen dieselben, um auch zugleich eine Uebersetzungsprobe aus den Dialogen zu geben, ausführlich bringen:

I. h. p. 37b — it. 98a f. — frz. 344 ff. — l. 438 f.:

Sophia: „Leugnest Du etwa, dass die Geister ihre Sphären bewegen, um ihre Bestimmung zu erfüllen, d. h. um Vollkommenheit zu erlangen, wie Averroës meinte?"

Philo: „Nein; ich sage Dir, dass sie ihre Seelen mit Gott zu vereinigen streben, um ihre Vollkommenheit zu erlangen; daher ist ihr letzter Zweck ihre eigene Glückseligkeit. Da jedoch diese Vollkommenheit von ihrer Vereinigung mit der Gottheit abhängt, so liegt ihr letztes Ziel eben in der Gottheit und nicht in ihnen selbst. Darum sagte Aristoteles: Die Gottheit ist ein höheres Ziel, als das ihrige, d. h. als dasjenige, das sich die separaten Intelligenzen selbst sind — so dass ihre eigene Vollkommenheit nicht in ihnen selbst liegt[2], wie Av. annahm."

Sophia: „Sage mir nun noch, ob die Glückseligkeit der vernunftbegabten Menschenseelen und ihr letztes Ziel in der göttlichen Vereinigung liegt"[3].

Philo: „Gewiss[4], denn ihre höchste Vollkommenheit, ihr letztes Ziel und ihre Glückseligkeit liegen nicht in ihnen selbst (d. h. können nicht vermittelst ihrer eigenen Kräfte erreicht werden), sondern in ihrer

---

[1]) In seinem Commentar citiert Joseph Baruch sehr häufig den Morch!

[2]) So it.: e non che la (st. della) sua propria perfettione in esse manente, come stima Averrois, und frz.: et que leur perfection ne gist pas . . . comme estime Averroes — Hebr. hat ähnlich lat. (ne quaquam sicut Averroes sensisse videtur . . . pertrahi debent) paraphrasierend: ילא שיכיין בתכלית העליון שזכר אל השכלים עצמם בבחינת שלמותם שהם תכלית לעצמם כמו שחשב ן' רש"ד.

[3]) Das Hebräische hat hier den richtig erklärenden Zusatz: נ"ל פירושו כלומר: אם תכליתם הוא השלימות שלהם, והשלימות שלהם תלוי בהתאחדם עם האל, כמו שאמר מן המניעים?

[4]) Das hebr. לא בודאי und das it. „non certamente" ist unbedingt falsch; im lat. heisst es „maxime" und im frz. ouy, somit wäre לא und non zu streichen.

Erhebung zu und in ihrer Verbindung mit der Gottheit[1]). Denn wenn in Gott auch das Ziel aller Dinge und die Glückseligkeit aller Geister ist, so ist es doch nicht ausgeschlossen, dass ihre eigene Vollkommenheit ihr letzter Zweck sei; während des Actes (Zustandes) der Glückseligkeit befindet sich die vernünftige (Menschen-[2]) Seele nicht mehr in ihr selbst, sondern in Gott, der durch die Vereinigung ihr Glückseligkeit giebt, und in welchem ihr letztes Ziel und ihre Glückseligkeit zu suchen ist, und nicht in ihr selbst, solange diese beglückende Vereinigung noch nicht erreicht ist." — Die nun im Hebräischen folgende Erklärung — welche sonst gefehlt — giebt keinen Sinn; der Uebersetzer wurde zu derselben durch das falsche לא בראי am Anfange der Rede gezwungen, um nur irgendwie den Zusammenhang herzustellen: אבל שאר השכלים עם היות שהאל הוא התכלית והאושר של כלם עכ"ו השלמות של עצמם היא תכליתם האחרון. Dasselbe wurde ja auch von der menschlichen Seele ausgesagt! Es folgt auch die Bemerkung in Klammern: כך נ"ל עם היות הלשון והענין עמוק לקוצר שכלי. H. h. p. 57a f. — it. 165b f. — l. 499 — frz. 509f.

Nachdem der Autor die platonische Lehre von der Weltschöpfung nach dem Timäus, welche im Gegensatz zur aristotelischen nur eine qualität- und formlose, von Ewigkeit her aus Gott emanierte Materie (ὕλη) annimmt, auseinandergesetzt hat, sagt Sophia: „Dieser Grund Plato's gefällt mir. Doch möchte ich ihm noch Eines entgegenhalten. Er meint, das Formlose müsse notwendig früher, als das mit Formen Bekleidete da sein. Diese Priorität kann man in der natürlichen, aber nicht in der zeitlichen Folge zugeben. Denn unmöglich kann das Formlose absolut ohne Form bestehen und vorhanden sein, und um der Form willen ist das Formlose da. Darum muss man notwendig beide, Form und Materie (und das ganze Universum) mit Aristoteles als ewig oder beide mit den Gläubigen als neu geschaffen setzen. Nach beiden Ansichten hat dann die Materie die Priorität in Beziehung auf die natürliche Folge, aber nicht auf die zeitliche, wie Plato meinte."

Philo: „Dass die Materie eine natürliche Priorität vor der Form, wie das Subject vor dem Prädicat hat, ist klar; aber ausserdem muss man auch zugeben, dass die Materie auch in der Zeit vor jeder Tätigkeit und Form[3]), mit der sie bekleidet ist, sein muss. Dies lehrte auch Ar.[4]). Denn die Materie muss in der Zeit früher empfänglich für jede Form, die von

---

[1]) Nach dem Worte ומהות (Zeile 19 v. u.) ist im Hebräischen eine Lücke, denn es fehlt die Uebersetzung des Stückes: „per essere — il sommo Dio fine d'ogni cosa e beatitudine di tutti gli intellectuali, non per questo s'esclude che la loro propria perfettione non sia l'ultimo loro fine, peroche nell' atto della felicita . . . . ." (it. p. 98b Z. 12 v. o. ff.).

[2]) האנושית im hebräischen Text ist richtig, im Gegensatz zu den Seelen der Himmelskörper, von denen schon früher die Rede war!

[3]) Im it. Text in Uebereinstimmung mit dem frz. und l.: „che ancora sia prima la materia in tempo, ad ogni tempo, e formatione di quella", die erste Meterie gehe in der Zeit jeder Zeit und Form (der Materie) voraus; im Hebr. dagegen heisst es: קודם בזמן לכל פועל וצורה.

[4]) Fehlt im l.

jener getragen wird. sein[1]). und das Actuellwerden ist, wie Ar. meinte. nichts Anderes als das vollständige Abstreifen der hylischen Natur und der Potentialität."

Sophia: „Wie setzt dann Ar. die Welt als ewig mit Form bekleidet?" [2])

Philo[3]): „Indem er die erste Materie nicht als dem ganzen Universum, sondern nur der niederen (sublun.) Welt des Entstehens und Vergehens gemeinsam annimmt. in welch letzterer die erste Materie ewig ohne jede coäterne Form ist. denn jede (der einzelnen Formen) erneuert sich an der Materie durch Entstehen. während eine andere zerstört wird durch Vergehen. Ar. setzt die Aufeinanderfolge der vielen verschiedenen Formen als ewig mit ewigem Entstehen und Vergehen. aber jede einzelne der Formen als von Neuem entstehend und vergehend."

Sophia: „Somit nimmt wohl Ar. in den Himmeln. wo es kein Entstehen giebt, auch keine Materie an?"

Philo: „Er meint keineswegs. dass Sphären und Gestirne substantielle[4]) Materie hätten. sonst würden auch sie entstehen und vergehen. sondern sie sind ein ewiger Körper, der nur eine Materie der Bewegung. aber nicht des Entstehens ist."

Sophia: „Warum nimmt dann Plato den Himmelskörper nicht als ewig an (da er doch keine Materie hat)[5])?"

Philo: „Plato schien es unmöglich, dass ein geformter Körper nicht aus formlosem Stoff gemacht wäre; daher behauptet er. dass die Sonnen- und Sternsphären. die so schöne Formen haben. auch aus formlosem Stoffe gebildet wären, wie die Körper der niederen (subl.) Welt."

Sophia: „Ist der Stoff der Himmelskörper derselbe. wie der der niederen Welt oder ein anderer?"

Philo: „Es ist unmöglich, dass es ausser der ersten Materie noch eine andere gebe. da sie wegen ihrer Formlosigkeit sich nicht von einer anderen unterscheiden und sich nicht verändern kann[6])."

Der hebr. Text zeigt an vielen Stellen Lücken. so: p. 2a Z. 14 v. o. nach החסר לנו fehlt it. 4a: „come vuoi tu . . . manca dell' essere". p. 3a Z. 19 v. o. nach אלו המעלות ist unübersetzt p. 7a: „domestica et urbana". — 3a Z. 4 v. u. leg. אהבת וחמדת. — 9b Z. 1: nach אוהבים אותו fehlt it. 24b: „con conoscimento et amore . . . Dio overo amarlo". — 15a Z. 5 v. o. nach ב"ב"ח fehlt die Uebersetzung von it. 39b: „Sophia: Tutte quelle?

---

[1]) h. richtig: צורה נשואה בחמר; it. dagegen: forma coeterna (?) in materia et atto in potentia (?).

[2]) h. 57a Z. 9 v. u. z. l. st. איכ אין — איכ איך (it. come; l. cur).

[3]) לא ist zu streichen.

[4]) it.: l'altra rinata per coruttione, frz.: l'autre renée par corruption ist sinnlos; dagegen l.: alteram . . . amittere existimavit.

[5]) So h.: ואפלטון מדוע אינו מניח הגרם השמימי קדמון? (פ' כיון שאינו בעל חומר. כך נ"ל לפי ענין הספור עם שהלשון הספר שלפני אינו מסכים). Nach diesem Texte passt die Frage besser zur folgenden Antwort. Nicht so it. B. „Et Platone perche non pone la materia eterna, informata (geformt) eterna e successivemonte di successive forme?"

[6]) Richtiger Zusatz hebr. (פ' כיון שאין לו שום צורה שבה יתחלף מהזולת).

Philo: Tutte". — 22a Z. 4 v. u. nach לשניהם it. 59a: „perche non puo . . . il vitio". (לא in ders. Z. zu streichen.) — 25a Z. 15 v. o. nach שלש אחיות (פארקי) it. 66a f.: „intende per quelli affanni . . . di quella. Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche". — 42b Z. 17 v. u. nach מהשכל zu ergänzen: האלקי כמו העין מהשכל, denn it. 110a: „Vero simulacro è il Sole dell' intelletto divino e cosi l'occhio dell' intelletto humano". — 48a Z. 15 v. o. vor כיון fehlt חובב. — 48a Z. 13 v. u.: כי אמרנו ... נחשב טוב unvollständig, denn it. 123b: „perche dicemo il desiderato essere affetto volontario d'essere ò havere la cosa stimata buona che mauca e l'amore essere affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona che manchi (? l. manca)". — 49a Z. 8 v. u. st. בעיקר כאופן nach it. 126a: „per il futuro" = בעתיד. — 58a Z. 12 v. u. nach ?אחדות fehlt it. 167a: „Philo: Forse che si. Sophia: E questa cosa ha havuto principio mai?" — 56b Z. 14 v. u. nach ?הקדמונים it. 164a: „Philo: Se altra forza . . . de vecchi". — 69a Z. 13 v. o. nach החומר it. 193b: e per Herebo . . . e cattive. — 69a Z. 14 v. o. st. בנים l. כלם הפעליות. — 84b Z. 6 v. o. nach אותו fehlt eine Zeile it. 232a: „del sommo sapiente et intelligente e la seconda quella". — 84b Z. 9 v. o. nach ועל noch ידו = mediante. — 94a Z. 18 v. o. Schluss abrupt; fehlt (it. 255b): è la tendentia . . . di esso bello intelligibile[1]).

Einige der Abweichungen der Texte von einander sind noch z. B. hebr. 3b: זה יעוב הממון ההכרחי, it. 8b: „perche l'uno è via alla roba non conveniente all' honesto vivere"; frz. 40 dagegen: „pourceque l'ambition est tendente à un avoir". — frz. p. 526 fälschlich Le mesme Plato. da die and. TT. Aristoteles haben. — Hebr. 51b hat מ'מ'ש אריסטו במדות it. 132a wie die and. TT. „politica". Der citierte Satz findet sich aber Nik. Eth. VIII, 2: „εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι". Für Hebr. 50b: ספר המדות haben auch die anderen TT. Ethik. Vrgl. mit der citierten Stelle Nik. Eth. X, 8: „Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν ... θεοφιλέστατος ἔοικεν". „θεοφιλέστατος ἄρα . . . ὁ σοφὸς μάλιστ, εὐδαίμων". — hebr. 68a: ההבמה האלקית (ממה שאחר הטבע ר"ל[2]) Nach den and. TT. heisst es. Ibn Roschd habe die Metaphysik und die Theologie[3]) des Aristoteles nicht gekannt.

Von den uns erhaltenen Gedichten Leo's ist in erster Reihe die im Jahre 1505 verfasste herrliche Elegie (s.

---

[1]) Ausserdem zeigt die hebräische Uebersetzung fast auf jeder Seite eine Menge von mehr oder weniger sinnstörenden Fehlern, die sich wol teilweise durch den Druck eingeschlichen haben mögen. Einige wollen wir hier corrigieren, so z. B. 3b Z. 10 v. o. l. ירע st. יארע; 9a Z. 13 v. o. leg. אומרים st. אומר; 29b Z. 12 v. o. l. החן st. דחק; Z. 6 v. u. l. זמהדם st. ומדמם; 30a Z. 3 v. o. l. יָם st. יוֹם; 34b Z. 10 v. o. l. nach לפ"ד noch הקדמונים u. בית st. בין; 44a Z. 13 v. o. l. חשוכה; Z. 22 l. חשך; Z. 13 v. u. l. הנכחיות; 44b Z. 6 v. u. l. משני; Z. 13 l. האשר אחרי st. העשר אחרי; 46a Z. 19 v. o. l. תמונתך; Z. 20 ומעכבת; 84a Z. 19 v. o. l. הֲיֹא; 52a Z. 11 v. u. l. אחדות; 59b Z. 9 v. o. l. הוא פועל st. הוא חומר; 68a Z. 9 v. o. l. הערביים st. העבריים; 85a Z. 4 v. u. l. שלי st. שלש. –

[2]) Ar. nannte die Metaphysik auch Theologie.

[3]) Ueber die dem Ar. zugeschriebene „Theologia" vgl. Munk, Mél. p. 248—59.

bereits oben S. 13 u. 40 ff. A. 5 vielfach citiert und besprochen) „תלונה על הזמן“ zu nennen. Sie besteht aus 131 Versen, gebildet nach dem Rhythmus, in dem auch Salomon ibn Gabirol gedichtet, (vgl. Rosin: Reime u. Ged. d. Abr. ibn Esra S. 9 No. 7 nach זמן בוגד) יתד, ושתי תנועות ויתד ושתי תנועות ויתד ותנועה im Halbsvers mit dem stetig wiederkehrenden Reim בִי —. Sie wurde nach einem Ms. E. Carmoly's von R. Kirchheim im Ozar Nechmad II. zum ersten Mal, dann teilweise emendirt von D. Gordon (Einl. zur hebräischen Uebersetzung der Dialoge) und von K. Schulmann l. c. fragmentarisch abgedruckt. Ausser den oben schon emendiert citierten Versen sind noch folgende nach Sinn und Rhythmus zu corrigieren: V. 3 st. כאב l. כִּזְאֵב; v. 5 st. באיבי l. בְּאֵבִי; v. 9 st. ממני l. מֶנִי; v. 16 st. והכיהו l. וְהִכָּהוּ; v. 46 st. ילודך l. יְלָדְךָ; v. 69 st. אריות l. אֲרָיוֹתַי (viell. eine Anspielung auf אריה־יהודה = leo); v. 90 (אַתְּ masc. gebraucht) st. שב לבך l. שִׂים לְבָבְךָ; v. 94 st. בעוברו l. בְּעָבְרָךְ; v. 96 st. ברא חרבי l. בְּרַק חֶרֶב; v. 97 st. עמים l. עֲסִים; v. 98 st. וכתובי l. כִּתּוּבִי; v. 103 st. על l. עֲלֵי; v. 111 st. ידום l. יָרוּם; v. 119 st. והלך l. והלך נָא.

Wie das Widmungsgedicht am Eingange von D. Is. Abarbanel's Commentar zu den „letzten Prôpheten“ (vgl. o. S. 46; in demselben Rhythmus wie תלונה mit dem Kehrreim אִים —), das 52 Verse zählt, noch als Anhang einen סימן, aus 3 Denkversen bestehend, die mit בן = 52 schliessen, hat, so sind der Elegie 3 Paar „Denkverse“ beigefügt, zu denen R. Kirchheim bemerkt: „הסימן הזה טמין ונעלם ממני יד׳ יגיה חשבי“.

Sie lauten: סימן למספר הבתים ק״ל[1])

[2])אל הנער התפללתי לאל במדה במשקל
יצילהו ינהיגהו ירכיבהו צור על עב קל

סימן שני[3])

כוסי לצור נסי מניסי מחסי חולצי ועל עושי אשו כוסי אני
ציצי ובן אמצי יהי מוציא בצי חפשי הכי ימציא ראות חני בני

---

[1]) Wir zählen zwar 131 Verse, doch ist schwer zu entscheiden, welcher Vers als eingeschoben zu streichen ist.

[2]) Das Vm. s. Rosin l. c. p. 7 No. 2 nach לו שאלתי.

[3]) Der Text sehr verstümmelt; das gesperrt Gedruckte ist emendirt. — Das Vm. vrgl. Rosin p. 11 No. 10.

סימן שלישי[1])

חַלְקִי יִדִיד חִיקִי צְבִי חַשְׁקִי שִׁימָה לָאוֹר חַשְׁכִּי לַיּוֹם לִיל

על עב צלח ורכב ולקראת אב הכון והיית לֹבֶן חֹיל

קל = חני בני = לבן חיל = 130

Viell. auch כוֹסִי אֹנִי = לַיּוֹם לִיל = 130

Die beiden 6zeiligen Widmungsgedichte (s. o. S. 39) zu ראש אמנה[2]) und זבח פסח[3]), sowie das 19zeilige zu נחלת אבות, das wir aber nicht zu Gesicht bekommen konnten, haben wenig poetischen Wert und bieten auch sonst kein Interesse. Die Elegie auf den Tod Don Isaak's haben wir bereits oben (S. 45 f.) erwähnt[4]).

---

[1]) Das Vm. s. Rosin p. 10 Nr. 8 nach נפש אשר.

[2]) Im Vm. der תלונה mit dem Kehrreim מְנָה —

[3]) Vm. des 3. סימן (s. o. A. 1) mit dem Reim שַׂח, סַח, צַח —

[4]) Ueber das von Tiraboschi und De Rossi Leo fälschlich zugeschriebene Werk: „Drusilla" u. a. vrgl. Munk, Mél. 528, Stschn., Cat. Bodl. 1538.

Ueber Leo Hebraeus' philosophische Lehren.

III. Dial. (p. 100b) Sophia: È cosi, percho l'amore è uno spIrito vivificante, che penetra tutto il mondo et uno legame che unisce tutto l'universo [1]).
(p. 101a) . . nel mondo non ha essere, chi non ha amore [2]).

Wenn Depping meint, man könne die Worte, welche der Verfasser des philosophischen Tractats der Dialoge durch

[1]) p. 38b: נעמה: כן היא, כי האהבה היא רוח חיים הנכנס ומפלש בכל העולם והיא קשר המיחד כל חמציאית. Nach Plotin: „Amor igitur vinculum est quo omnes substantiae partim inter se, partim cum deo conjunctae sunt." (Fr. G. Starke: Plotini de amore sententia p. 7.) Denselben Gedanken spricht Dante: La divina comedia, Purgatorio 17, 91 aus:

„Ne Creator, ne creatura mai,
Comincio ei figluiol, fu sanz' amore
O natural, ò d'animo . . ."

Giordano Bruno sagt: Die Liebe ist die Gottheit selbst, sie ergiesst sich in alle Dinge und alle Dinge streben zu ihr hin, so dass sie sich in Allen geniesst (Carriere a. a. O. p. 466). — Bei Thomas Campanella (1568—1639) heisst es: Es kann jedwedes Ding ebensowenig ohne Liebe gedacht werden, wie ohne Kraft und Empfindung (Stöckl a. a. O. p. 357); die Liebe ist ewig und der Grund der Welt (Carriere a. a. O. p. 566). — Nach dem materialistischen „Système de le nature" ist die Liebe eine Grundkraft, welche das Getriebe der Welt erhält; durch sie äussert sich der Selbsterhaltungstrieb, welcher in der Sinnenwelt die Trägheit, das Streben in seinem Zustande zu verharren und in der moralischen die Selbstliebe ist, als Bewegung, welche das fördernde anzieht. Attraction und Repulsion sind Liebe und Hass gegen Andere. Vgl. Ueberweg Gesch. d. Philos. III (5. Aufl. 1880) S. 164. und die Lehre Francis Hutcheson's, der die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu den ihm verwandten Wesen mit der Gravitation vergleicht, s. ebenf. Ueberweg III, S. 114.

[2]) p. 38b: מי שאין לו אהבה, אין לו מציאות בעולם. Vgl.

Philo der Sophia sagen lässt: (p. 1b) „Le tue ragioni, ò Sophia, piu dimostrano la sottilezza del tuo ingegno, che la verità della tua oppinione“, auf den Verfasser selbst anwenden, was eben beweist, dass Depping Leo und sein Werk nicht verstanden (vgl. oben S. 54, Anm. 1), so möchten wir dagegen sagen, dass die Worte, welche (p. 68a—191a) der Sophia in den Mund gelegt werden, Leo's Geistesrichtung in den Dialogen am besten characterisieren: „Jo non voglio per hora giudicare quanto questa oppinione habbia del vero, ma dell' ingegnoso et apparente et è molto ornata[1])“. Dieses kann Leo von manchem Satze in den Dialogen sagen, denn zufolge seiner platonisch-hellenischen Begeisterung für das poetisch Schöne[2]), geht ihm dieses oft über das philosophisch Wahre. Schon der Grundgedanke des ganzen Werkes ist mehr für die Phantasie als den Verstand, mehr schön als wahr, nämlich die Liebe als den Urgrund der Welt anzusehen; durch ein mystisch-romantisches, schauendes Sichvertiefen in die Natur, der unorganischen und leblosen Materie Seele und Leben einhauchen, heisst „in Felsensteine Seelen träumen.“ Wir finden zuweilen nur ein gewissermaassen platonisierend schöngeistiges Philosophieren, ein ästhetisches Gespräch, das zwar sehr geistreich, doch leicht, ja oberflächlich erscheint, das auch den klaren Gedanken verschwommen macht und dem auch manche Widersprüche in den Dialogen zuzuschreiben sind, die man aufweisen kann, ohne dass es nötig wäre sie auszugleichen. Es fehlt die streng systematische Schlussmethode, welche die Gedanken scharf ausprägt und sie logisch mit einander verbindet. Neben diesem Umstand ist der Ausbildung eines Systems in den Dialogen nicht wenig die Dialogenform und

---

II. Dial. 17a—46a: In conclusione io veggio, che non è corpo alcuno sotto il cielo, che non habbi amore . . . . naturale ò sia sensuale overamente volontario.

1) p. 68a: ואינני רוצה לדין עכשיו כמה יש אל הדעת הזו מהאמת אבל.

2) Wie für das Schöne überhaupt; היא יפה ומהודרת מאד מאד. denn das Schöne ist nach ihm das Gute: p. 52b—154b: „il bello è solamente buono; ma buono con qualche additione over giunta . . . il bello è un buono che ha la bellezza.“

die mythologisch-allegorische Methode der Gedankeneinkleidung hinderlich[1]). Aber auch diese letztere war plato-

---

[1]) Vgl. o. die Ansicht des Autors selbst darüber S. 55. — Durch dieses übertriebene Bestreben der Allegorisirung lassen sich die vielen grotesken, zuweilen jedoch geistvollen Etymologien, Auslegungen und Deutungen von Fremdwörtern erklären. So erklärt Leo 1) p. 58b—168b: „. . . al famoso Noe: il quale dopo il diluvio per sua inventione del vino fu chiamato Jano, perche Jano (nämlich יַיִן) in Hebraico vuol di vino et il dipingono con du faccie riverse perche hebbe vista inanzi il diluvio e dipoi". „Noah wurde wegen der Erfindung des Weins (hebr. יַיִן) Janus genannt und wurde auch mit zwei Gesichtern abgebildet, weil er einen Ausblick vor und nach der Sintflut hatte." Allerdings klingt gegen diese immer noch sinnige Deutung eine ähnliche als ausserjüdisch bezeichnete Tradition bei Gedaljah-Ibn-Jachja höchst sonderbar: (Schalsch. hakk. Ven. 1587, p. 92) und darauf: . . . אומרים כי נח היה נקרא ייאנו שהיא לשון יין . . . יפת היה קוראים אותו יאנו שלהיותו כל כך שָׁמֵן היה נראה כאילו היה לו שני פנים. 2) p. 21b—58a: „... Perseo ... amazzi Gorgone tiramo nella terra: perche Gorgone in greco vuol dire terra . . . terreno significato per Gorgone . . . la terrestreità della natura gorgonica" (vgl. oben S. 52). Gorgo soll also die Körperlichkeit, das Irdisch-Materielle bedeuten. Wie so? Wir können uns das ungefähr so denken: Der Autor nahm γοργός = terribilis (schrecklich), somit wegen des Gleichklangs wahrscheinlich auch = terrestris (irdisch). Eine seltsame Stammesverwandtschaft von terra und terror! Götternamen werden erklärt: 3) p. 26b—70b: „Saturno, come cronos (Χρόνος), che vuol dire tempo determinato"; p. 29b—79a: „Saturno in Greco vuol dire cronos, che significa tempo"; 4) p. 23a—61a: gli Greci lo chiamano Zefs (Ζεύς) che vuol dire vita (ζωή)-Lebensspender, ebenso 27a—72a: „Giove in Greco si chiama zefs, che vuol dire vita"; 5) Juppiter als juvans pater, 23a—60b: „Jupiter che vuol dire padre Juvatore"; 6) ebenso Juno als zusammenhängend mit juvare, 27b—73b: „si chiama Giunone, perche giovo, quasi come la derivatione di Giove, perche ambi dui giovano alla generatione delle cose, l'uno come padre, e l'altra come madre"; 7) Die, Gattin des Cielo (Uranus), Mutter der Venere magna, von di (dies = Tag); 8) der Name des Opis, Gattin des Saturnus, König von Kreta p. 26b—70b (wahrscheinlich durch Verwechslung mit der Nymphe Opis, vgl. Verg. Georg. IV, 343; Aen. XI, 831) hergeleitet von opus (Werk), welches mit ops (Mittel, Material) zusammenhängt. 9) Ueber die Bedeutung des Wortes Jubiläum 59a—169b: „Dice ancora Moise che quando saranno passate sette scemite' (שמטות) che sono quarantanove milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno Jobel che in latino vuol dire Jubileo e reditione". 10) Die Uebersetzung des Feldgottnamens Πάν mit Natur, All: p. 25b—68b: „cioè che Pan (v. paon) che in Greco vuol dire tutto" (πάν = das All); vgl. o. S. 55 A. 1. 11) Ein ganz eigentümliches Wort, das auf den ersten Anblick stutzen machen

nisierend, und mit ihrer Wahl zeigte Leo sich als Kind seiner Zeit, deren Fehler er auch teilte. Zur Charakteristik dieser Zeit sagt Sieveking in dem schon öfters citierten Werke (p. 47): „Vielleicht würde man nicht irren, wenn man diesen Hang zu symbolischer Erklärung, der als die Eigentümlichkeit jener Zeit häufig hervorgehoben worden, gerade für den Kern der platonischen Denkart des 15. Jahrhunderts hielte, denn so wie nach Ficins Erklärung im platonischen Symposion eigentlich nichts sich selber bedeutet, so schien überhaupt ihm wie seinen Genossen, das Leben nirgends sich selbst zu bedeuten. Sie fühlen sich im Dunkeln, wie Plato

---

kann, findet sich häufig in den Dialogen und ist durchweg in allen Texten in gleicher Schreibung zu lesen, nämlich für die oberste mythische Gottheit die Bezeichnung: Demorgogone. Das Wort findet sich in dieser Form wol sonst nirgends wieder. Es ist wahrscheinlich die durch eine ungenaue Aussprache der Vokale und durch eine Verhärtung des j-Consonanten im Italienischen verstümmelte Form für Demiurg (Δημιουργός). Nachdem der Autor dieses Wort durch mündliche Ueberlieferung so verstümmelt überkommen hatte, suchte er auch seine Bildung und Ableitung zu erklären und giebt eine interessante Uebersetzung dieses Wortes, wie wenn es griechisch etwa δαίμων γοργός geschrieben würde; p. 23a—61a f. „Propriamente il chiamavano Demogorgone, che vuol dire dio della terra, cioè dell' universo, overo Iddio terribile", hebr. אלקי הארץ und אלוק נורא, wobei hier wieder wie oben (bei 2) γοργός in der Bedeutung von terribilis und terrestris genommen ist. — Zugleich ersehen wir aus diesen Erklärungen, dass der Autor einige Kenntnis der klassischen Sprachen besass, aber es mit Etymologieen, wenn es auf eine allegorische Deutung ankam, nicht sehr genau nahm, wie manche seiner Zeitgenossen. — Es sei hier auch noch bemerkt, dass auch Plato's Symposion (XXIII.) falsch citiert wird p. 207a: „con loro Metides, cioè Poro figliuolo del consiglio", während es heissen sollte: „con loro Poro figliuolo del Consiglio cioè Metides". Als eine Quelle für die Mythen von Demogorgone wird Pronapis' (nach Diod. 3. 67 der Lehrer des Homer) Protokosmos genannt; p. 24a—64a: „Dice Pronapide poeta nel suo protocosmo . . . Demogorgone . . . aperse il ventre del Chaos, del quale uscì il Litigio . . . ancora che Homero nella Iliade applichi la generatione del Litigio overo della discordia à Giove per figlia . . ." Ausserdem werden von den Alten citiert: p. 11b—30b: e per questo Euripide dice, che l'amante vive in corpo d'altri; 25a—66b: Parche . . . lequale Seneca chiama fate; 24b—64b: Secondo di chiara Ovidio la materia commune mista . . .; 69a—195a: che (come dice Tullio [M. T. Cicero]) l'amicitia è fra li virtuosi und Themistius 78a—216b.

im Bilde sagt, von den Gestalten der Wirklichkeit getrennt, die anzuschauen sie sich sehnten, aber statt in der Bewegung der vorübergehenden Schatten die bewegende Kraft der Wirklichkeit, in ihren Umrissen die Urbilder abgebildet zu glauben, schienen sie ihnen darin nur angedeutet, der Schatten wurde zur Hieroglyphe.“ —

Eine andere irrige Anschauung seiner Zeit, von der Leo befangen war, ist der unbedingte Glaube an die Richtigkeit der Behauptungen, welche die Astrologie aufstellt.

Im II. Dial. p. 33a—87b bis 35b—94a finden wir ein ganzes astrologisches System, welches die günstigen Conjunctionen (der Liebe) der 12 Sternbilder und ihre ungünstigen (des Hasses), sowie die Constellation der 7 Planeten zu einander und zu den Sternbildern, ihren „Häusern“, und ihren Einfluss auf die Menschenwelt ausführlich behandelt; ausserdem zerstreute Bemerkungen, so z. B. p. 69a —194a: „secondo gli astrologhi, quando Giove e Venere con soave aspetto ò congiontione sono forti e significatori natività d'alcuno per essere pianeti benivoli e tutti due fortune etc.“[1]). Aber diesem Irrglauben an die Astrologie huldigten die hervorragendsten Geister der Renaissancezeit. So verteidigte Marsilius Ficinus die Astrologie eifrig gegen Pico's Widerlegungen in dem epochemachenden Werke: „Disp. in astrologiam“.

Dagegen ist Leo frei von dem Wahnglauben an Magie und alchymistische Wunderkräfte, der zu seiner Zeit gar mannigfach auch in philosophischen Köpfen spukte[2]). Und hatte sich ein Mann wie Joh. Picus von Mirandulae von astrologischen Irrlehren frei gemacht, so war er dafür mit Leib und Seele vielleicht absurderen Lehren ergeben, den Geheimlehren der Kabbalah. In Leo's Dialogen suchen wir

---

[1]) p. 33b—89a: che se non congionti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Juppiter e Venere; 89b: ma la congiontione d'ogn' uno delli due pianeti infortunii, Saturno e Marte. Siehe oben Seite 11 Anm. 1 und vgl. Wallensteins Tod I. 1. Diese und ähnliche Stellen haben eben Schiller in seinen „astrologischen Kenntnissen viel weiter gefördert“.

[2]) Ein so tiefer und scharfsinniger Denker, wie Giordano Bruno konnte sich ja nicht von den Vorurteilen seiner Zeit frei machen und beschäftigte sich ernstlich mit Astrologie und Magie.

vergebens nach einer Spur von kabbalistischer Buchstaben- und Zahlensymbolik und von den Grundlehren der Kabbalah von den 10 Sephiroth, dem En-Sof und den 4 Graden der Schöpfung: אצילה, בריאה, יצירה, עשיה (א"ב"י"ע), Ausstrahlung (Emanation), Bildung, Formung und Fertigung[1]). Leo ist Mystiker, aber im Sinne des Neuplatonismus. Die romantische Ansicht von der allgemeinen Beseeltheit der Naturkörper, der organischen wie der unorganischen, und die Lehre von der Vereinigung der Seele mit Gott durch den Glauben und die Liebe sind Punkte, in denen alle mystischen Systeme übereinstimmen, sie bilden den Kern eines jeden Mysticismus. Wenn Munk (Mélanges etc. p. 527) meint, Leo suchte Plato mit Aristoteles zu versöhnen, „sous les auspices de la Kabbale", so wäre richtiger dafür „sous les auspices de l'ancienne tradition juive" zu setzen. Denn, wie uns der Autor selbst klaren Aufschluss darüber giebt, ist in den Dialogen unter „Kabbalah" nicht die Geheimlehre, sondern — wörtlich genommen — die Ueberlieferung, und zwar die altjüdische Ueberlieferung der arzadistischen Auslegung des Gesetzes, und unter Kabbalisten

[1]) Ebensowenig finden wir die Vorstellungen von dem Adam Kadmon oder Ilaa und die Emanationstheorie der Kabbalisten, durch welche gerade das Problem, wie eine Einheit die Vielheit erzeugt, wie aus dem Geistigen das Körperliche geflossen, aus dem Nichts das Sein, zu lösen versucht, während Leo direkt als die Ansicht der Gläubigen, der er sich selbst anschliesst, „die Schöpfung aus dem absoluten Nichts durch ein Wunder" hinstellt. — Alle diese — oben im Texte und hier — genannten kabbalistischen Lehren spielen bei dem schon oben (S. 33) genannten pseudoneuplatonischen Kabbalisten Abraham Cohen Irira in seinem שער השמים (Porta coelorum), dem man auf den ersten Blick eine scheinbare Aehnlichkeit mit dem philosophischen Inhalt der Dialoge nicht absprechen kann, eine Hauptrolle; es kommt zu ihnen noch das spätkabbalistische, lurjanische „Geheimnis der Zusammenziehung (contractio) Gottes, das "סוד הצמצום hinzu. — Irira selbst (a. a. O. p. 7a) zählt Leo zu den „Philosophen" seines Volkes wie Maimonides und Albo; Pistorius dagegen nahm die Dialoge ohne weiters unter die „Artis cabbalisticae scripta" auf; Franck a. a. O. p. 13 und 250 hält Leo auch für einen Kabbalisten. Geiger meint das eine Mal (Zs. VIII. p. 243), Leon (Judah) Aberbanele wäre nicht frei geblieben von einem schwärmerischen Anfluge von kabbalistischen Ideen; hingegen ein anderes Mal (Das Judenthum und seine Geschichte III. p. 129): Leo Abarbanel war keineswegs ein Mystiker im Sinne der Kabbalah, er erwähnt ihrer nicht, er kennt sie fast nicht.

sind die Träger dieser Ueberlieferung verstanden[1]). So heisst es im III. Dialog (p. 58b—168b f.): „Doch meinen sie (die Astrologen), das Eine wie das Andere (die Vergänglichkeit der Welt und die Begrenztheit der Zeit) durch eine göttliche Lehre nicht allein von Moses, dem Geber des göttlichen Gesetzes (datore della legge divina), her zu haben, sondern sogar von dem ersten Adam her, von dem sie durch „mündliche Ueberlieferung (per traditione à bocca, בעל פה)", welche nicht aufgeschrieben, in der hebräischen Sprache Kabbalah (caballa, קבלה), welches Empfang bedeutet, genannt wurde (recettione), zu dem weisen Henoch (Enoc) kamen und von diesem zu Noah . . . Dieser hinterliess sie noch mit anderen vielen göttlichen und menschlichen Lehren dem weisesten seiner Söhne Sem und seinem Enkel Eber (Heber), welche Lehrer des Abraham, genannt der Ebräer (Hebreo, עברי) nach Eber (Heber, עבר), seinem Ahn und Lehrer . . . Von Abraham vererbte sich die Ueberlieferung durch Isaak, Jacob und Lewi, wie sie vorgeben, auf die Weisen der Hebräer, genannt Kabbalisten (alli sapienti degli Hebrei, chiamati Cabalisti)." Die nun folgende Tradition von der allegorischen Bedeutung des Schemitahjahres und des Jobels nach Ber. Rabb. 3, fol. 3 col. 3; Talm. babl. Synhedrin 97a, Rosch-hasch. 31a; vgl. Maim. Moreh II, 29; ed. Munk: Guide II, 222 f. Diese Weisen und „Kabbalisten" werden noch näher bezeichnet durch folgende Sätze: p. 59—170b: „Sophia: Mi piace vederti fare Platone Mosaico[2]) e del numero de Cabalisti"; p. 85b—235b: „Aristotele . . . non havendo la dimostratione delli nostri theologhi antichi, come Platone ..."; „Ma Platone havendo dalli vecchi in Egitto imparato . . . Platone essendo discepolo delli nostri vecchi"; endlich p. 71a—199a: „Sophia: Mi piace vedere che Platone habbia bevuto dell' acqua del sacro fonte . . ." Mit diesen Lehren, die der gleichsam

[1]) So bedeutet bei Salomon ibn-Gebirol das Wort „קבלה" auch blos Tradition. S. Munk: Mélanges etc. p. 283. Vgl. Geiger: Wissenschaftl. Zs. f. j. Theol. 1835 Bd. I. S. 242 f. Zunz: Gottesdienstl. Worte. S. 44a, bei Jeh. halevi: Cusari I, 95.

[2]) Auch Pico v. Mir. nannte, wie Numenius, Plato den attisch redenden Moses.

mosaisch gewordene Plato bei den Alten in Egypten sich angeeignet haben soll, sind nur die altjüdischen Traditionen, die uns noch Talmud, Midraschim und die anderen Bücher des nachbiblischen Schriftentums der Juden aufbewahrt haben, gemeint und diese nennt Leo „Kabbalah".

Wenn wir die Sätze lesen p. 36b—96a: „però dicono gli antichi, che il peccatore pone macola nella divinità e l'offende, cosi come il guisto l'esalta" und p. 52a—133a: „Daher sagten die Alten, der Gerechte vervollkommnet den Glanz der Gottheit (צדיק משלים את זוהר הארקות)", könnte man sie leicht als der Kabbalah entlehnt ansehen[2]); doch finden wir einen ähnlichen Ausspruch schon in der sehr alten פס׳קתא דרב כהנא (ed. Buber, XXVI, p. 166a f.):
ר׳ עוריה ב״ש״ר יהודה ב״ר סימון: כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של מקום, הם מוסיפים כח בגבורה ב״מד״א: "ועתה יגדל נא כח ד׳"; ואם לאו בכיכול: "צור ילדך תשי"[1]).

Aehnliche alte Auslegungen lehnen sich an Job 31, 2: ומה חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרומים. und allen liegt die Anschauung von der menschlichen Seele als einem Teil der Gottheit zu Grunde, welche in schon modernem Gewande als die etwas mystische Lehre von der selbstbewussten Selbstentfaltung und Offenbarung Gottes im Menschen in den Dialogen auftritt[3]). Diese Lehre liegt schon in der

[1]) Num. 14, 17; Deut. 32, 18. — Wenn in den Dialogen sich doch entfernte Uebereinstimmungen mit Lehren der Kabbalah zeigen, so können wir annehmen, dass sowohl Leo wie die Kabbalah aus der gemeinsamen Quelle des Neuplatonismus geschöpft haben, aus dem durch Vermittlung Gebirol's manche Ideen in die Kabbalah des Zohar übergegangen sind S. Munk: Mélanges etc. p .283.

[2]) S. Frank: Die Kabbalah p. 182.

[3]) Nur durch eine solche Auffassung können wir folgende Auseinandersetzungen verstehen. p. 50b 129b: „Die Liebe, mit der Gott seine Freunde liebt (Iddio ama i suoi amici), gleicht der Liebe des Vaters zu seinem leiblichen Sohne, des Lehrers zu seinem geistigen Kinde, seinem Schüler, des Tugendhaften zu seinem Freunde; aber nicht insofern die Liebe des Letzteren das Bestreben ist, das Geliebte beständig zu geniessen di fruire sempre), sondern insofern sie das Streben ist, dem Geliebten wohl zu tun, denn dieses Streben weist nur auf einen Mangel im Geliebten und nicht im Liebenden hin. Aber während diese Liebenden, der Vater, der Lehrer und der Freund, selige Freude und Genuss erlangen, wenn ihr Streben, dem Geliebten gut zu tun, verwirklicht ist, kann davon

neuen Geistesrichtung der pantheistischen Weltanschauung eines Giordano Bruno und Spinoza, welche die Einheit und

in Gott nicht die Rede sein. Denn es ist unmöglich, dass in ihm durch die erneute Vervollkommnung seiner geliebten Geschöpfe Freude und erneuter Genuss oder irgend eine Veränderung, Seelenbewegung oder passio entstehe. (Vgl. Jehuda halevi: Kusari I, 1; Spinoza: Kurzer Tractat II, 24, deutsch v. Sigwart p. 135; Ethik V, 17 und cor.) Denn er ist frei von jeder Seelenbewegung oder passio (vgl. p. 10a—26b und bes. 94a—255a f.; über den Ausdruck „שהשמחה במעונו" s. auch M. Joël: Levi ben Gerson als Religionsphilosoph S. 69) und er verändert sich nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit und ist voll Freude, süssem Vergnügen und ewigem Genuss. Eine Differenzierung können wir Gott nur insofern zuschreiben, als seine Freude und seine Seligkeit sich offenbart, erglänzt und euchtet in seinen Kindern, welche in seiner Liebe vollkommen sind". Sie werden — um mit den Worten unseres Dichters zu sprechen — „selige Spiegel seiner Seligkeit". — Vielleicht hat eine Stelle bei Spinoza: Scholion zu prop. XXXVI der Ethik einen verwandten Sinn. In der genannten propositio und im folgenden corollarium wird gesagt: Die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, insofern er durch die Essenz des menschlichen Geistes unter dem Bilde der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) betrachtet und ausgedrückt wird. Der amor des Menschengeistes zu Gott ist ein Teil des amor, mit dem Gott sich selbst liebt, somit ist die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott eines und dasselbe. — Nun heisst es im Scholion: Daraus erkennen wir klar, worin unser Heil, unsere Glückseligkeit, unsere Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder, was dasselbe ist, in der Liebe Gottes zu den Menschen. „Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus gloria (כבוד, ἡ δόξα) appellatur; nec immerito". Die gloria dei (כבוד ה'), welche sich als Seelenruhe und Seligkeit durch die Gottesliebe im Menschen offenbart, ist wohl eben jene Freude Gottes, welche, wie es in unseren Dialogen heisst, in Jenen erglänzt und sich offenbart, welche ihn vollkommen lieben. — Hier sei noch eine Bemerkung betreffs Spinoza's gestattet. Nach den Untersuchungen Chr. Sigwart's über die historischen Quellen der Hauptlehren in Spinoza's ältestem Werke, dem „kurzen Tractate von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit (1657–58 oder 1661)" in der Schrift: Spinoza's kurzer Tractat u. s. w. erläutert etc. (1866) und in den Prolegomena und Erläuterungen zur deutschen Uebersetzung desselben Tractats (1870), und nach den im Ganzen übereinstimmenden Urteilen zweier anderer bedeutender Spinozaforscher, R. Avenarius': „Die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus" (1868) und Schaarschmidt's: Einleitung zur deutschen Uebersetzung des „kurzen Tractats" (1869), ist es wol eine erwiesene Tatsache, dass für Spinoza's platonisierende Lehre von der Erkenntnis und Liebe Gottes, welche den Gipfelpunkt des Systems der „Ethik" bildet, und von noch grösserer Bedeutung in dem

Immanenz Gottes in der Welt só scharf betonte. Diese Hinneigung zum Pantheismus, die schon einen bedeutenden

älteren „kurzen Tractate“ ist, keine andere Quelle als der italienische Platonismus der Renaissancezeit zu suchen ist. Sigwart, sowie die anderen genannten Forscher, sucht sie in den Werken Giordano Bruno's, besonders in seinen 5 Dialogen: „De gli eroici furori“. Wir vermuten, dass die „Dialoghi di amore“ des Leo Hebraeus auf beide Denker, Spinoza und Bruno, was die Lehre von der Gottesliebe (dem amor divino) anbelangt — direkt oder indirekt — von Einfluss gewesen sind. Wir wollen unsere Vermutung einstweilen nur durch einige Belegstellen aus den Dialogen als Parallelen zu spinozistischen Sätzen stützen. — Zunächst finden wir in den Dialogen den Ausdruck: amor intellectualis schon so geprägt vor, p. 9b—25b: l'amore mentale, p. 14a—38a: l'amore è di tre modi naturale, sensitivo e rationale volontario (bei Spinoza wird die natürliche Liebe erwähnt im „kurzen Tractat“ p. 153; allerdings unterscheidet schon Castesius auch amor rationalis und amor sensitivus; Ep. I, 35), p. 91b—250a: l'amore loro è intellettivo (אהבה השכלית), p. 75b—211a: e questo non solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale; 93a—253a: con amore intellettuale u. öft. Mit dem Satze p. 75b—210a: (d'ogni amore . . . la madre commune è la cognitione) „die Mutter der Liebe ist die Erkenntnis“ vrgl. bei Spinoza: Ethik V, 32 cor., „Kurzer Tractat“ II, 22 p. 130 und II, 5 p. 71, die Liebe entsteht aus der Vorstellung und Erkenntnis, die wir von einer Sache haben. — Entsprechend der genauen Untersuchung der beiden Begriffe des Begehrens und der Liebe (s. Sigwart: Kurz. Tr. erläutert u. s. 1866, p. 78 f.) und den Definitionen von Begierde (K. Tr. II, 4 p. 68) und Liebe (K. Tr. II, 5 p. 73, welche Spinoza später in der Ethik III; aff. def. VI und III, 13 verwarf) bei Spinoza, sind die weitläufige Auseinandersetzung am Eingange der Dialoge über Begehren und Liebe und die Definitionen p. 2b—6a und p. 48a—123b: perche dicemo il desider(at)o essere affetto volontario d'essere ò havere la cosa stimata buona che manca, e l'amore essere affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona [che manche (l. manca)]. Hier erscheint auch der Ausdruck „in Liebe geniessen“ (wie noch oft, z. B. 91b—250a: l'anima nostra intellettiva mediante tre atti si reduce nel suo somino creatore, con intellettione, con amore e con fruitione unitiva), welcher nach Sigwart (K. Tr. erläutert etc., 1866 p. 91) so charakteristisch für Spinoza's Anschauungsweise im „kurzen Tractat“ ist. — Bei Giordano Bruno und Spinoza (s. Sigwart: K. Tr. erläutert etc., 1866 p. 126) wird der Ursprung der Liebe aus der Erkenntnis auf die Weise erklärt, dass jedes Ding, das der Nahrung bedarf, eine natürliche Erkenntnis seiner Speise hat; in den Dialogen wird p. 9b—25a f. die Frage erörtert, ob die cognitio dei oder der amor dei intellecualis allein oder die Vereinigung beider das höchste Ziel menschlicher Sittlichkeit und die letzte Glückseligkeit seien, und da wird als Beispiel, wie die Erkenntnis der Liebe vorangehen muss, angeführt, wie der Hungrige die

Schritt aus dem scholastischen Mittelalter heraus und in die neue Zeit hinein, somit einen Fortschritt in der philosophi-

---

Nahrung erst erkennt und dann liebt und anstrebt — il primo conoscimento del pane fa che l'ami e desideri, chi ha fame. — Mit propos. XXXV des V. Buches der Ethik sind zu vergleichen Sätze wie p. 60a—171b: Il primo amante si è Dio conosconte . . . il primo amore si è di Dio à sé stesso, p. 61a—174b: l'amore intrinseco di Dio ... è uno in sua unità, eterno in sua eternità, p. 94a—255b: Iddio si diletti . . . per l'eterno amore della sua medesima bellezza; und mit Sigwart (K. Tr. erläutert, 1866) p. 128 der Satz 11b—31a: molti per l'amore divino non stimano la persona e cercano perdere la vita; et alcuni per il molto amare Dio disamano se stessi. — An den älteren spinozistischen Determinismus im „kurzen Tractat" (Uebers. II, 18 p. 111) und die Lehre von der scientia intuitiva, der höchsten über der ratio stehenden Geistestätigkeit, erinnern Stellen in den Dialogen, die über die göttliche „Gnade" handeln, welche unseren Geist erleuchten und zur höchsten Erkenntniss und Glückseligkeit erst durch die Liebe bringen kann. — Philo (De nom. mut. p. 1052 M.) hatte die „Gnade" (χάρις) jene Kraft genannt, welche uns über die Materie, die als Ursprung des Bösen den Menschen an der Betätigung seines freien Willens hindert, erhebt; jene himmlische Jungfrau, die als Vermittlerin zwischen Gott und der Seele, welche empfängt, dient (vgl. Zeller: Gesch. d. Philos. d. Griechen III² p. 354 f., p. 360). — Leo sagt (p. 6a f.—16b): Der amor divino umfasst alles Gute und alle Tugend, denn die Gottheit ist der Ursprung, das Mittel und das Ziel für alle tugendhafte Handlungen. Sie ist der Ursprung, denn von ihr stammt die vernunftbegabte Seele, welche aber nur ein Funken des unendlichen göttlichen Glanzes ist; ein Funken dem Menschen zugeteilt, um ihn vernünftig, unsterblich und glückselig zu machen. Aber diese Seele muss, um tugendhaft zu sein, von dem göttlichen Lichte empfangen; sie kann nicht zu glänzenden Tugenden und reiner Weisheit gelangen, wenn sie nicht von göttlichem Lichte erleuchtet wird; ferner p. 10a—26a: Questo tanto amore e desiderio fa, che siamo astratti in tanta contemplatione ... che illuminato d'una singulare gratia divina, arriva (sc. il nostro intelletto) à conoscere più alto che l'humano potere e l'humana speculatione; endlich p. 94b f. 257a f.: Wie wir mit unseren Augen, unserer Sehkraft und unserem Bestreben zu sehen das herrliche Sonnenlicht doch nicht sehen können, wenn die Sonne selbst nicht früher unsere Augen erleuchtet hat, . . . so wären, obgleich unsere und des Universums Liebe zur höchsten göttlichen Schönheit zur Vereinigung mit letzterer im höchsten Genusse führt, weder wir noch das Universum, weder unsere Liebe noch die seinige fähig einer solchen Vereinigung und eines so hohen Grades von geniessender Vollkommenheit, wenn nicht unser intellectueller Teil unterstützt und erleuchtet würde von der Gottheit und der Liebe, welche sie zum Universum hat und welche die Liebe der Welt mit Leben erfüllt. — Mit Eth. V, prop. 33: Amor dei intellectualis . .

schen Entwicklung bedeutet, leuchtet an einer anderen Stelle noch klarer hervor. In der jüdisch-arabischen Philosophie

---

est aeternus und prop. 34. coroll. vrgl. noch p. 93b—254a: . . . . essendo (sc. la bellezza) infinita, come è nell' ultimo amore dell' universo prodotto, cioè di sua parte intellettiva al sommo buono, bisogna che'l fin di quell' amore sia immensa et infinita dilettatione. — Auch drückt ja der spinozistische Satz (Eth. II. prop. 13. Scholion): „omnia (individua sc.) quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt", einen Grundgedanken der Dialoge von der allgemeinen Beseeltheit des Universums aus, dessen Lebensprincip die Liebe der Teile unter einander und des Ganzen zu seinem geistigen Mittelpunkte, zu dem es hinstrebt, zur Gottheit ist. — Endlich zeigt auch der Abschluss und Höhepunkt der Ethik des Spinoza, die wichtige Lehre von der wahren Glückseligkeit und Freiheit des Menschen, die in dem amor Dei intellectualis bestehen, und nach der „Ethik" aus der scientia intuitiva oder dem tertium genus cognitionis, nach dem „kurzen Tractat" (II. 22) aus der 4. Art der Erkenntnis, welche durch unmittelbares Schauen zur beseligenden Vereinigung mit der Gottheit führt, entspringen, viel Aehnlichkeit mit dem ethischen Endergebnis der Dialoge, das wir in folgenden Sätzen ausgesprochen finden können (p. 10a—26a): „. . . la felicità non consiste in quello atto conoscitivo di Dio . . . ne consiste nell' amore . . . ma sol consiste nell' atto copolativo dell' intima et unita cognitione divina, che è la somma perfettione dell' intelletto creato e quello è l'ultimo atto e beato fine, nel quale piu presto si trova divino, che humano". Nicht die Erkenntnis und die Liebe allein, sondern die intellectuale Liebe machen glückselig, nicht die moralische Tugend auch, sondern nur die dianoëtische der Weisheit und der Erkenntnis in Liebe, die plotinische Theorie. — Wir wollen noch erinnern an das, was wir oben über die Interlocutoren des I. Dialogs im „Kurzen Tractat" (S. 51 A.), welcher als eines der ältesten Stücke des „Tractates", abgefasst im Jahre 1651—52 (vgl. Sigwart: Prolegomena IV, p. LV) angesehen wird, bemerkt haben. Das Gesagte genüge, um darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass bei genauerer Untersuchung die Dialoge sich vielleicht als Quelle ergeben könnten, aus der Spinoza für seine Jugendarbeiten geschöpft hat, und die Spuren in seinen späteren Werken zurückliess. Er mag sie in seiner Jugend, da er sich noch mit den jüdischen Philosophen beschäftigte, gelesen haben. Sie waren ihm in spanischer, lateinischer und französischer Uebersetzung zugänglich (vrgl. oben die bibliogr. Daten S. 56 f.). Natürlich würde die Beeinflussung hauptsächlich die Lehre vom „amor Dei intellectualis" betreffen, welche nach dem übereinstimmenden Urteile der genannten und noch anderer Spinozaforscher, mit ihrem starken Anfluge von Mystik orientalisch-neuplatonischen Ursprungs ist und weder von Descartes, noch von den jüdischen Religionsphilosophen, Maimonides und Chasdai Creskas stammen kann. Wenn M. Joël: Spinoza's theolog.-polit. Tractat auf seine Quellen geprüft, (Breslau 1870) p. X, seine Ansicht über den geschichtlichen Ursprung des amor Dei intellectualis geistreich

des Mittelalters war der νοῦς ποιητικός (שכל הפועל), die wirkende Intelligenz der Mondsphäre, welche der irdischen („sublunarischen") Welt vorsteht, Formen spendet und geistige Anlagen verwirklicht, nach und nach zum Herrn der Welt geworden. Erst die Renaissancezeit stürzte diesen Beherrscher des Irdischen von seinem Throne[1]); er musste seine Macht an die eine, einheitliche das All durchdringende göttliche Substanz abgeben. In diesem Sinne sagt auch Leo (I. Dial. p. 9a—23b f.): „Die Einen behaupten, dass, wenn der „wirkende Verstand" (l'inteletto agente, νοῦς ποιητικός) sich mit unserem „möglichen Verstand" (l'inteletto possible, νοῦς ὑλικός) verbindet, alle Dinge durch ein einziges klares, geistiges Schauen actuell (in atto, בפועל) zugleich erfasst würden, wodurch der Mensch glückselig wird. — Andere dagegen (nach p. 67b—190b die Ansicht des Ibn Sina, Alghazzali und Maimonides) meinen, die Glückseligkeit bestehe darin, dass unser Intellekt, vollständig erleuchtet durch die Verbindung mit dem ν. π. und actuell gemacht ohne jegliche Potentialität (potenza), in sich selbst gemäss seiner geistigen Essenz alle Dinge geistig schaue, so dass Denkendes, Gedachtes und Denken Eins würden ohne Trennung und Unterschied. Wenn unser Intellect so ganz Essenz wird (è essentiato), dann verbindet er sich essentiell mit dem ν. π. ohne jede Teilung und Vervielfältigung. — Andere endlich, die viel über die Gottheit nachgedacht haben, meinen — „und diesen schliesse auch ich mich an" — dass der „actuelle Verstand", der unseren „möglichen" (νοῦς ὑλικός) erleuchtet, der höchste Gott selbst ist und dass die Glückseligkeit in der Erkenntnis des „göttlichen Intellects" liegt, in welchem die Dinge früher und vollkommener, als in jedem geschaffenen Intellect, essentiell (realiter), nicht als

und bündig dahin äussert, „von Chasdai (Creskas) stammt die Liebe, von Maimonides das Beiwort intellectual", so muss dem entgegengehalten werden, dass bei Leo schon der Ausdruck so geprägt erscheint, wie bei Spinoza. (Siehe oben S. 76). Vrgl. auch Sigwart: „K. Tr." Uebers. S. XLI. Anm.

[1]) Unter den 900 conclus. Pico's ist die 2.: „secundum Abamaron Babylonium: intellectus agens nihil aliud est quam Deus" (opp. p. 71).

Denkobjecte, sondern ursächlich enthalten sind. Denn er ist die Ursache, die sie hervorbringt (schafft), der Geist, der sie lenkt (bewegt), die Form, die sie bildet (formt) (im it. Text l. forma st. fortuna), und um des Zweckes willen, zu dem er sie führt, sind sie geschaffen; aus ihm kamen sie und zu ihm kehren sie zurück, denn er ist das wahre, letzte Ziel und die allgemeine Glückseligkeit; er ist das erste, wahre Sein, durch dessen Mitteilung alles Andere erst ist. Er ist die höchste Intelligenz und die reine Actualität, von der jede Intelligenz und jede Vollkommenheit ausgeht, und zu der sie zurückkehren als dem vollkommenen Ziele; in ihm befinden sie (Intelligenzen und Formen) sich in einfachster Einheit, ohne Teilung und Vervielfältigung. Er ist wahrhaft glückselig; alle bedürfen seiner, er bedarf keines; indem er sich selbst schaut, schaut er sie alle, und indem er schaut, wird er von sich geschaut[1]) („vedendo se medesimo tutti conosce e vedendo è da se visto"); und sein Schauen ist vollständige Einheit für den, der ihn schauen kann. Und wenn der menschliche Intellect vermöge und gemäss seiner Kraft die Dinge in der höchsten Vollkommenheit erfasst, dann wird er glückselig". – Schon vor Bruno, welcher in pantheistischem Sinne den Satz aussprach: „Die Einheit des Alls, die Alles ist, nennen wir das höchste Gut und die Seligkeit; sie ist Gott als Geist" (Carriere a. a. O. p. 464) sagt Leo: (p. 37b f. — 99a f.): „Das ganze Universum ist ein Individuum; alle Körper und alle ewigen und vergänglichen Geister sind Glieder dieses grossen Individuums; da das All und jeder seiner Teile zu einem dem Ganzen gemeinsamen Zwecke und zu besonderen Zwecken jedes Teils geschaffen sind, so sind das All und seine Teile nur insoweit vollkommen und glückselig, als sie die ihnen vorgeschriebenen Pflichttätigkeiten ausführen. Der Zweck des

---

1) Aehnlich sagt Meister Eckehart: „Gott liebt in den Dingen nur sich selbst", „das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht" s. Zeller: Deutsche Philosophie (2. Aufl. 1875) S. 7; und Giordano Bruno: „In der einen Idee ihrer selbst erfasst die erste Intelligenz Alles; der göttliche Geist oder die absolute Einheit ist zugleich das, welches begreift und welches begriffen wird". Vgl. Spinoza, Ethik V. 35. 36.

Alls ist seine einheitliche Vervollkommung und der Zweck des Teils ist nicht allein die Vollkommenheit seiner selbst, ma che con quella deserva rettamente alla perfettione del tutto, che il fine universale è primo intento della divinità e per questo commun fine piu che per il proprio . . . e cosi si felicita piu per il commune che per il proprio ... Indem die Intelligenz die Sphäre bewegt, was für den Bestand des Alls nothwendig ist, ist sie glückseliger, als indem sie ihre innere, essentielle Intelligenz erlangt, . . . si che amando e muovendo il suo orbe collega l'unione de l'universo, con laqual propriamente conseque l'amore, l'unione e la gratia divina vivificatrice del mondo, laquale il suo ultimo fine e desiderata felicità". Nicht die Glückseligkeit des Individuums, sondern das durch hingebungsvolle Liebe zu erstrebende Wohl der Gesamtheit ist somit auch das wahre Princip der Moral (21b—57a).

In einer Beziehung noch schliesst sich Leo in den Dialogen den fortgeschrittenen, freieren Ideen seiner Zeit an.

Die jüdischen Scholastiker, besonders Maimonides und Gersonides, waren bestrebt gewesen durch eine scharfsinnige Methode der Schrifterklärung die Kluft, welche zwischen den Glaubenssätzen und der Philosophie zu liegen schien, zu überbrücken, die biblischen Lehren mit den Ansichten der Philosophen in Einklang zu bringen. Das Uebereinstimmende wurde als gegenseitige Bestätigung aufgewiesen, das Verschiedene meist ausgeglichen. Selten wagte man es, „den Philosophen" entschieden zu widerlegen, denn seine „Wahrheit" konnte unmöglich der anerkannten „Wahrheit" der Bibel widersprechen; die Wahrheit konnte sich ja selbst nicht widersprechen[1]). Als in der christlichen Welt gegen eine solche Anschauungsweise sich Zweifel zu regen begannen, schlug man einen neuen Weg ein, indem man, wie es seit Johann de Brescam (c. 1247) vorzüglich zu Leo's Zeit Petrus Pomponatius (1462–1530), der Paduaner Lehrer der Philosophie tat, die Lehre von der „zweifachen Wahrheit" auf-

[1]) Ueber Chasdai Creskas' Standpunkt vrgl. M. Joël: Don Chasdai Creskas' religionsphilos. Lehren, Seite 7.

stellte und damit behaupten wollte, ein Lehrsatz könnte von der Philosophie als Wahrheit festgehalten werden, trotzdem er dem christlichen Kirchenglauben, dem Dogma widerspreche und von dessen Standpunkt als falsch betrachtet und verworfen werden müsste. — Leo nun bekennt sich zwar selbst zur strengsten Orthodoxie des mosaischen Gesetzes (s. die Citate ob. S. 31), will aber doch als Freidenker das Gebiet des Glaubens, der Sache des Gemütes, vollständig von dem der Wissenschaft, die Sache des Verstandes ist, getrennt wissen, und keinem von beiden giebt er den Vorzug höherer Wahrheit. Dies äussert er unzweideutig bei Gelegenheit der Erörterung der alten, vieldiscutierten Frage, ob die Welt erschaffen oder ewig in der Zeit sei. Nachdem die drei Ansichten über die Weltschöpfung (vgl. Moreh Nebuchim II, c. 15), die der Rechtgläubigen, welche eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts annehmen, die der Platoniker, welche die Materie als ewig, und die der Aristoteliker, welche sowohl Materie, als auch Form als ewig setzen, angeführt, zählt er im Namen der Aristoteliker 5 physikalische und 2 theologische (metaphysische) Beweise gegen eine zeitliche Schöpfung auf. Mit diesen Beweisen will er sich nun gar nicht philosophisch auseinandersetzen, sondern den physikalischen setzt er einfach entgegen (p. 56a—163a): „consentiamo che naturalmente di niente alcuna cosa non si puo fare, ma miracolosamente per omnipotentia divina teniamo potersi fare le cose di niente ...“ — Wenn auch das folgemässige Werden und Vergehen der Dinge, die Kreisbewegung und die Zeit ihrer Natur nach dem widerstreben, einen Anfang gehabt zu haben, „l'hanno pur havuto nella mirabile creatione“. Den beiden theologisch-metaphysischen Beweisen, welche von Attributen Gottes, der Allmacht und der Güte hergeleitet sind, 1) der ewige, unveränderliche und allmächtige Schöpfer musste von Ewigkeit her schaffen, und 2) der Zweck der Schöpfung ist wohl zu tun, folglich muss der allgütige Gott von Ewigkeit bis in Ewigkeit wohl tun, begegnet er folgendermaassen: „1) Behaupten die Gläubigen, dass der Ewige nicht mit Zwang und Notwendigkeit, sondern mit Macht und freiem Willen schuf, und seine Allmacht äusserte sich mehr darin, Alles aus dem Nichts hervorgerufen, als es von Ewig-

keit her aus sich erzeugt zu haben; 2) was den Zweck der Schöpfung betrifft, so können wir, die wir mit unserem endlichem Geiste die höchste Weisheit des Schöpfers nicht erfassen, auch ihre Zwecke nicht durchschauen ... come dice il propheta in nome di Dio: „Piu di quanto sone alti i cieli sopra la terra, sono alte le vie mie delle vostre et i pensieri miei da pensieri vostri (Jes. 55, 9)". Der Glaube mit seinen Wundern ist des Beweises nicht fähig, aber auch des Beweises nicht bedürftig, er ist eine unmittelbare Erkenntnisquelle für sich (p. 56b—164a). •Si che ne basta che la fede non sia offesa dalla ragione, che non haviamo bisogno dimostrarla, perche allhor scientia sarebbe e non fede; e basta credere fermamente quel che la regione non reprova". — Darum verwirft Leo auch an einer Stelle die Sucht der Verquickung philosophischer Theoreme der Griechen mit den Auslegungen des Bibelwortes. Platoniker wollten die Lehre von dem 6000jährigen Bestande der sublunarischen Welt, ihrer Rückkehr im 7. Jahrtausend ins Chaos und ihrer Wiedergeburt, sowie die Lehre von der Zerstörung und Auflösung des gesamten Universums nach je 49 000 Jahren und seiner Verjüngung nach 1000jähriger Ruhe im Chaos, ausser von der Astronomie, auch noch von der Theologie durch die ersten Verse der Genesis selbst und durch die jüdische Tradition[1]) bestätigt finden. Aber Leo lässt Sophia sagen (59b–170b): „Mi piace vederti far Platone Mosaico e del numero de Cabalisti[2]) e bastami questo per notitia, come dici: poi che ne assoluta ragione, ne terminata fede mi costringe à queste tali crudelità"[3]).

---

[1]) Kabbalah (קבלה) vrgl. o. S. 73. Midr. Beresch. Rabb. III. f. 3. col. 3. Siehe Munk: Guide des égarés, II, 222f.

[2]) Derer, die die jüdische Tradition empfangen, vrgl. auch o. S. 73.

[3]) Vrgl. p. 58b—169a: „il che non ti persuado che tenghi, peròche l'evidentia loro nelli testi non è chiara". — Natürlich widerspricht dem Obigen, was der Autor andere Male über diese Hineindeutung griechischer Philosopheme in die Schrift äussert. Der aristophanische Mythus in Plato's Symposion (XIV) von der ursprünglichen Dreiheit der Geschlechter, dem männlichen, weiblichen und mannweiblichen (ἀνδρόγυνος) und ihrer Teilung durch Apollo auf Zeus' Befehl wird ganz (p. 70a f. 197b f.) in die biblische Schöpfungsgeschichte des Menschen hineingelegt, und diese Ver-

Wir haben in der Einleitung S. 12 das Bestreben, platonische mit aristotelischen Lehrmeinungen zu vereinigen, als für die Stellung des Leo Hebraeus zur Philosophie seiner Zeit charakteristisch gefunden. Wir wollen nun die Fälle, in denen er ein solches zeigt, vorführen. Zunächst betrifft es die Schöpfungstheorien der beiden alten Philosophen (p. 59a f. — 170b f.). — Aristoteles nimmt im Allgemeinen Materie und Form des Universums als ewig an. Plato dagegen setzt nur die Materie als ewig[1]); wie begegnet er aber den fünf physikalischen und den zwei metaphysischen Gründen, durch die Aristoteles seine Ansicht stützt? Die Richtigkeit der beiden Argumente, welche Aristoteles aus dem Wesen der göttlichen Attribute herleitet, dass 1) das Werk mit dem göttlichen Schöpfer gleich ewig sein müsse und 2) ebenso der Zweck seiner Schöpfung, welcher das Gute ist, giebt jedoch Plato von Seiten des göttlichen Schöpfers zu. Allerdings meint er, Gott teile nur dem seine Ewigkeit mit, der fähig ist, sie zu empfangen und zu geniessen, wie dem Intellekt, in welchem die Ideen sind (*χάσμος νοητός*), und der ersten Materie, welche das Chaos (*ὕλη*) ist; denn jener ist reine Actualität und Form, diese reine Potentialität und absolut formloser Stoff; jener ist somit der gemeinsame Vater aller Dinge, diese die gemeinsame Mutter aller. Diese beiden allein konnten an der göttlichen Ewigkeit Anteil haben. Aber deren Kinder, welche Gott

---

mengung wird begründet und gerechtfertigt durch eine Ueberlieferung im Midrasch [70b—198a: „pero commentano qui li commentarii Hebraici antichi in lingua caldea". Ber. Rabb. VIII. f. 6. col. 2 בשעה שברא הק״ב״ה את אד״ה״ר אנדרוגינוס בראי . . . דיו פרצופין בראו דו פרצופין ברא ה״קב״ה באידה״ר Talm. babl. Berochoth 61a. (Adam di due persone fu creato) und Erubin 18a; vrgl. Moreh II, 30; Munk: Guide II, p. 247; s. w. S. 89 A. 1]. Da billigt der Autor nicht allein diese Vereinigung, sondern er verlangt sie direct: „I commentarii ordinarii litteralmente s'affaticano in concordare questo testo . . . ma veramente questo non satisfa". Ein anderes anderes Mal (p. 27b—73a) findet er die Ansicht von der Entstehung der himmlischen und irdischen Welt aus dem νοῦς als Vater und der Hyle als Mutter „secondo dice Anasagora conforme con la sacra scrittura nella produttione overo creatione del mondo".

[1]) Vrgl. Munk: Guide des égarés II, p. 111.

mittelst dieser beiden aus ihm von Ewigkeit her emanierten Eltern geschaffen und mit Formen bekleidet, wie das ganze Universum und jeden seiner Teile, sind unfähig Ewigkeit zu empfangen, denn sie alle sind gefertigt und geformt, d. h. zusammengesetzt aus dem Stoffe der Hyle und der Form der intelligiblen Idee, und müssen zeitlichen Anfang und Ende haben. So sind Tätigkeit und Zweck der göttlichen Emanationen ewig in den ersten Emanierten, den Eltern der Welt, aber nicht in der mit einzelnen Formen bekleideten Welt; sie sind ewig in der ewigen Folge unzähliger Welten. Auch Aristoteles setzt keines der Individuen der unteren Welt ewig, sondern nur ihr Werden und ihre erste Materie.

Ueber die fünf[1]) anderen aristotelischen Einwände meint Leo: Aristoteles selbst gestehe ein, die Ansicht, dass vor dieser Welt eine andere gewesen, und nach ihr noch viele andere sein würden in fortgesetzter Folge, alle von ewiger Hand geschaffen, sei vernünftiger als die Ansicht, diese Welt habe einen Anfang gehabt, vor dem nichts gewesen sei, weil erstere eine ewige, successive Ordnung des Werdens setzt und zugiebt, dass aus dem Nichts kein Ding entstehen könne, was letztere nicht tut. So wenden sich die stärksten der aristotelischen Argumente, nämlich, dass aus dem Nichts nichts entstehen und dass die erste Materie nicht neu geschaffen sein könne, nicht mehr gegen die Ansicht Plato's, da dieser sie zugiebt.

Dahingegen giebt Plato dem Aristoteles nicht zu, dass das Chaos (ὕλη) nicht ohne Formen gewesen sein könne; denn er meint, nachdem die Materie lange Zeit gezeugt habe, sammle sie die Dinge wieder in sich ein, ruhe mit ihnen einen bestimmten Zeitraum und werde dann von den Ideen befruchtet, so dass sie das Universum wieder gebiert. Er giebt zu, dass das Werden in den vielen Welten, aber nicht in einer ewig sei. (Im it. T. p. 171a Z. 5 v. u. ist nach dem hebr. מהגלגל הוא אימר del cielo dice, che zu lesen.) Auch die Himmelssphäre löse sich auf, denn jedes aus Form und

[1]) Maimonides führt vier aristotelische Beweise an, die nur teilweise mit denen übereinstimmen, die Leo im Namen des Aristoteles citiert, so z. B. der zweite nach Phys. I. 6—10. Vrgl. Joël: Die Religionsphilosophie des Maimonides S. 33.

Materie zusammengesetzte Wesen müsse sich auflösen. Ebenso höre die Kreisbewegung auf, und die Zeit sei ewig durch die ewige Bewegung des successiven Werdens aus dem Chaos und nicht durch die Bewegung der Sphäre. Zum Schlusse lässt der Autor die Sophia sagen: „Mi piace non poco la solutione degli argumenti d'Aristotele per parte di Platone". —

Der zweite und wichtigste Versöhnungsversuch betrifft die Ideenlehre. In dem Widerspruch des Aristoteles (bes. Metaph. I. u. XII.) gegen die platonische Ideenlehre ist die specifische Differenz der beiden grossen alten Systeme zu suchen. Leo sucht das, was Plato gesagt, aufrecht zu erhalten und ihm Aristoteles' Lehre anzupassen, denn er war ja im Grunde Platoniker (p. 82a ff. — 226a ff). — Leugneten Aristoteles und die Peripatetiker die Existenz der Ideen? Sie leugneten sie nicht, denn sie konnten sie nicht leugnen; aber sie hatten nicht den Namen Ideen, sondern nahmen im göttlichen Intellect ein „Gesetz" (νόμος[1]) = נימוס it. Nimos) des Universums an, d. h. eine intelligible Ordnung, von der alle Vollkommenheit und Gesetzmässigkeit in der Welt ausgeht.

Wol herrscht eine grosse Meinungsverschiedenheit zwischen Plato und Aristoteles. Ersterer schrieb allein den Ideen wahre Substantialität zu, so dass Alles in der Körperwelt aus ihnen emaniert ist, und durch Teilnahme an ihnen (μέθεξις) eher einen Schatten von Wesenheit, als wahrhafte Wesenheit besitzt. Darum achtete Plato auch die körperliche Schönheit, welche nur zur Erkenntnis der wahren, geistigen der Ideen führen kann, aber an sich nichts ist, gering.

Aristoteles dagegen meinte, die höchste Vollkommenheit des Weltenbaumeisters müsste auch vollkommene Werke schaffen, sodass die Körperwelt wahrhaft substantiell sei; die Ideen seien nicht die Wesenheiten der Dinge, sondern nur ihre erzeugenden und formenden Ursachen. Die einzelnen Individuen seien die primären Substanzen, und in ihnen liege die Essenz der Gattung. Die Gattungsbegriffe (universalia)

---

[1]) Νόμος bei Philo vrgl. Wolff: Die philonische Philosophie, p. 33.

seien nicht die Ideen, welche doch die Ursachen der einzelnen realen Individuen sind, sondern reine Gedankendinge, von unserem Verstande erst aus den individuellen Substanzen gebildet. Darum sind sie secundäre Substanzen (quelli concetti universali: subtantie seconde[1]). Die Ideen sind weder primäre, noch secundäre Substanzen, sondern die ersten Ursachen aller körperlichen Substanzen. Da sie keine Materie besitzen, können sie nicht substantiell sein; sie sind das göttliche Princip für die primären und secundären Substanzen.

Nun meint Leo, wenn man diesen Unterschied genau betrachtet, so findet man, dass er nur in einem verschiedenen Gebrauche von Worten liegt, „si che ne la sententia seguo ambi due, peròche la loro è una medesima ...“ Wie entstand aber zwischen beiden die Meinungsdifferenz in Betreff der Ideenlehre? — Die älteren griechischen Philosophen hatten hatten das Körperliche als das wahrhaft Seiende und Schöne bezeichnet. Plato wollte nun diese falsche Anschauung beseitigen und zeigte das gerade Gegenteil, dass die Körper nur einen Schatten von der Wesenheit und der unkörperlichen Schönheit der Ideen im Intellect des obersten Schöpfers hätten. Aristoteles, der Schüler Plato's, fand, dass die Philosophen durch die Lehrmeinungen in das Extrem getrieben, alle Schönheit und Wesenheit als nur den Ideen zukommend dachten, so dass sie sich von der gegebenen Körperwelt allzuweit entfernten und die Erkenntnis der realen Dinge, ihrer Tätigkeiten und natürlichen Veränderungen, sowie die Erkenntnis der Ursachen des natürlichen Entstehens und Vergehens vernachlässigten; dadurch erlitt auch die abstracte Erkenntnis der geistigen Prinzipien Schaden, denn durch die Erkenntnis der Wirkungen im Einzelnen gelangt man (auf dem Wege der Induction) immer höher hinauf zur vollkommenen Erkenntnis der obersten Ursachen oder Principien. — Darum suchte Aristoteles die eine extreme Ansicht des Plato mit der andern der früheren Philosophen zu vermitteln und bewies, dass der Körperwelt wirkliches Sein, von den Ideen erzeugt und mitgeteilt, und wahre Schönheit, hergeleitet und abhängig von reinen, vollkommenen Idealen zukommen.

[1]) Kateg. 5.

Ein drittes Mal versucht Leo die angeblichen Theorien des Plato und Aristoteles, das Sehen betreffend, durch eine eigene Ansicht zu verbinden[1]). Plato meinte, das Auge sehe durch Entsenden (Emanation) von Strahlen gegen das Objekt hin; dem widersprach Aristoteles und meinte, das Sehen käme nur dadurch zu Stande, dass das Objekt sich im Augapfel abbilde und wiederspiegle. Da sagt der Autor (43a—110a): „Bei der Tätigkeit des Sehens ist beides nötig, sowohl das Entsenden von Strahlen aus dem Auge, um das Objekt zu beleuchten und zu erfassen, als auch die Darstellung des Bildes in der Pupille. Aber diese beiden entgegengesetzten Bewegungen genügen auch noch nicht der Gesichtstätigkeit ohne ein Drittes und Letztes, welches darin besteht, dass das Auge vermittelst der Strahlen, die es entsendet, das Bild des Objekts, welches sich in der Pupille einprägt, mit dem äusseren Objekte vergleiche[2]). In diesem dritten Acte liegt die wahre Ursache des Sehens". Diese Ansicht — meint Leo — ist so alt wie die Wahrheit selbst. Wie das Auge erleuchtet und sieht, so auch die Sonne. Denn vollkommener als in Mensch und Tier ist der Sinn des Gesichtes am Himmel. Giebt es denn bessere Augen als Sonne und Sterne, die doch in der heiligen Schrift die „Augen Gottes" (occhi di Dio) genannt werden, indem der Prophet von den 7 Planeten sagt: „Quelli sette occhi di Dio che si stendono per tutta la terra"[3]), und ein anderer von dem gestirnten Himmel, dass sein Körper voll von Augen sei[4]).

Ansichten älterer Philosophen, welche in Beziehung zu seinem Thema von der Liebe stehen, hat Leo in den Dialogen

---

[1]) Vrgl. über Gebirol's Ansicht darüber: M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Berlin 1845). „Die Königskrone" S. 6. v. 97—98 u. S. 227, A. 1. S. o. S. 29 A. 2.

[2]) Nach moderner physiologischer Anschauung wäre dieser dritte Factor beim Zustandekommen der Gesichtssinneswahrnehmung der Vorgang im Nervencentrum, da die Empfindung ins Bewusstsein eintritt und auf ein äusseres Objekt bezogen wird.

[3]) Zach. 4, 10: שבעה אלה עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ.

[4]) Nur h. hat richtig: וגבתם מלאות עינים (Ezech. 1, 58) und einen Zusatz in Klammern (Ez. 10, 12) אג והאופנים מלאים עינים סביב s. o. S. 32 A. 5.

geschickt zu verwerten gewusst. Wir wollen sie nur kurz erwähnen.

Die vorzüglichste Quelle, aus der unser Autor als Platoniker allgemeine Gedanken über die Liebe schöpfte, ist natürlich Plato's „Gastmahl" oder das „Gespräch über die Liebe" (Συμπόσιον. convivium; in den Dialogen bald Symposio, bald Convivio[1]) genannt). Sein Verhältnis zu ihr charakterisiert er selbst im III. Dialog Er lässt den Philo sagen (67a—189a[2])): „Wir sprachen über die Liebe viel allgemeiner, als Plato in seinem „Gastmahl". Denn wir behandelten den Ursprung der Liebe in der gesamten erschaffenen Welt, während er dort allein von dem Ursprung der menschlichen Liebe handelt. Diese letztere[3]) hielten Einige für einen Gott oder eine Göttin[4]), welche beständig Liebe über die Menschen ausgiessen. Plato dagegen behauptete, Eros sei kein Gott[5]), denn die Götter spenden solche Vollkommenheit und wirkliche Schönheit („bellezza in habito"). wie ihre eigene ist; und der Eros sei nur ein Begehren der mangelnden Schönheit, daher nur potentiell Schönheit und nicht actuell, wie in den Engel-

---

[1]) 54a—158a: convito; daselbst wird Phädrus Rede über die Sagen von Alkestis und Achilles (Symp. VII. 179C f.) wiedergegeben. um dem Satze: „θειότερον γὰρ ἐραστὴρ παιδικῶν· ἔνθεος γάρ ἐστι" gegenüber zu behaupten (54b—159a): „la divinita consistere nell' amato e non nell' amante". Ferner wird verwendet Aristophanes' Erzählung (Symp. XIV. 189C f.) von den drei Geschlechtern und der ursprünglichen Doppelgestalt des Menschen. welche mit dem biblischen Berichte von der Schöpfung Adams nach der agadistischen Deutung verglichen wird (70b 198a: però commentane qui li commentarii Hebraici antichi in lingua caldea dicendo. Adam di due persone fu creato; s. Midr. Ber. R. VIII. f. 6. col. 3; Erubin 18a: דיו פרציף פנים היה לו לאדה"ר; Berachot 61a u. vrgl. Munk: Guide II. 30; p. 247; s. o. S. 83 A. 3.) 69b ff.— 195a ff.. und weitläufig der Mythus von der Geburt des Eros. von Poros und Penia. den Sokrates im Namen der Diotima (Symp. XXIII. 202D f.) vorträgt. 74a f. —207a ff.. ausgelegt. Vrgl. Pico: Commento II, 11.

[2]) Vgl. auch 51a—130a.

[3]) Im hebr. Text 67a Z. 19 v. u. ist היפה zu streichen.

[4]) overo dea fehlt im hebr. Text.

[5]) Symp. XXII. 202D: Ὁρᾷς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ τὸ Ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις; Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; . . . . Δαίμων μέγας . . . .; über die Frage bei Plotin. Enn. III. l. 5 c. 2. ob Eros ein Gott oder ein Dämon sei, siehe Starke l. c. p. 3.

geistern. — Wie Plato die Ideen[1]) zu Principien der actuellen Vollkommenheiten und der menschlichen Wissenschaften, so machte er Dämone, welche tiefer als die Götter stehen, zu Principien der Fähigkeiten, Kräfte und Leidenschaften der Seele. Darum nannte er auch Eros, welcher die erste leidenschaftliche Seelenbewegung[2]) ist und in der potentiellen Annäherung an die geliebte Schönheit besteht, den ersten und grossen Dämon.

Doch der Eros, von dem wir sprachen, steht über Dämonen und Menschen; in den Engeln ist er kein körperlicher Affect, sondern eine intellectuale Annäherung an die höchste Schönheit, und da ist auch zugleich der Ursprung der Liebe in der geschaffenen Welt. Plato trennt die Liebe bei den Göttern von der menschlichen, während wir sie zusammengenommen haben."

Auch den platonischen Dialog „Phädrus", welcher c. 244 ff. von der Liebe handelt, benutzte Leo im Einzelnen. Er citirt aus demselben bei Gelegenheit die Erzählung (c. 243) von dem Dichter Stesichorus aus Himera auf Sicilien (gegen 612) und seiner „*Παλινῳδία*", dem Widerruf seines Gesanges „Paris und Helena"[3]). — Ferner hatte Leo, der italienische Neuplatoniker, wahrscheinlich Plotins[4]) 5. Buch der III. Enneade: „De amore" mit dem Commentar des Marsilius Ficinus' vor sich.

---

[1]) שקראים אלקות fehlt im it. Text. [2]) la prima passione dell' anima.

[3]) 47a—121a: Stesicoro . . . cantò contra l'amore d'Helena e Paris, vituperandolo; et havuto la medesima pena d'Homero, che perse la vista, conoscenda la cagione di sua cecità, qual non conobbe Homero, si ricomperò incontinente, facendo versi contrarii à i primi in laude e favor d'Helena e del suo amore; onde subitamente amor gli restituì la vista.

[4]) Wir haben im Voraufgehenden gleiche Plotin'sche Sätze herangezogen. Leo citirt auch Plotin mit Namen, aber nicht aus „de amore". 26a—69b: „Plotino tiene essere tanta la sottilità dell' Ether, che penetri tutti i corpi dell' universo". 56b—161a: „Platone . . . pone il mondo essere fatto e genito da Dio . . . benche Plotino suo seguace il voglia rivolgere all' opinione dell' eternità del mondo!" Man vrgl. mit Enn. II. 9. 1 die Dreiteilung der geistigen Welt 20b—54b: anima (ἡ ψυχὴ τοῦ παντός), intelletto (νοῦς) und divinità (τὸ ὄν. τὸ ἕν). Ueber die Weltseele (anima del mondo) s. 44b—39a und 79a—219a. Plotin suchte die Kluft zwischen Geist und Körper, Form und Materie zu überbrücken durch eine Ver-

Giov. Pico's Commento zu der: „Cauzona d'amore, composta per Girolamo Benivieni, cistadino Fiorentino, secondo la mente et oppinione de Platonici" mag Leo schon gekannt haben, denn Pico zeigt das Erscheinen dieses Werkes in einem Briefe an seinen Freund Andreas Corneus aus Urbino vom 15. October 1486 mit den Worten an (Opp. p. 378): „Sed hoc te quoque monitum volo Lauram tuam, si eam esses editurus, supprimas adhuc aliquot dies, nam forsam paulo mox legent nostri homines de amore (vide quid dicam) quae nondum legerunt".

Besonders l. II, c. 2 des Commento ist reich an Anklängen an Stellen in unseren Dialogen[1]).

Was die „natürliche Liebe" in der physischen Welt anbelangt, so hatte schon Empedokles angenommen, dass die Liebe und der Streit dem ersten Grundstoffe wie zwei Attribute oder Formen, die Principien für alle Wesenheiten sind, zukommen. Alle geistigen Wesen haben nämlich die Natur der reinen Liebe, und alle Körper die des Streites in sich, und das aus ihnen Zusammengesetzte beide Naturen ge-

mittlung des νοῦς und der φύσις durch die ψυχή. Vrgl. H. Müller: Ueber Plotin's Schrift: περὶ θεωρίας S. 39 und Zeller: Philosophie der Griechen III² S. 516 f. So sagt auch Leo 41a—106a f.: „l'anima . . . esser mezo fra il mondo intellettuale e corporeo [im hebr. Text Z. 18 v. o. st. יהרוחני z. l. והנשמי] (dico mezo e vinculo con quale l'uno con l'altro si collega)"; 43a—111b: „l'anima è mezo fra l'intelletto et il corpo et è fatta e composta de la stabilita et unita intelettuale e de la diversita e mutatione corporea"; auch 80a—222b. — Ebenfalls plotinisch ist die Definition der Schönheit 81a—224b: „la bellezza è gratia formale la cui cognitione (ne) muove ad amare" und 52a—154b; 78b—217b. Vrgl. Engelhardt: Enneaden des Plotin I S. 305. —

In der Einleitung zum 6. Buche der I. Enn. des Ficin heisst es: „Vom ersten Leben, dem ersten Geiste gehen Ausflüsse als Strahlen, Stimmen und Worte (λόγοι) aus, welche die dreifache Schönheit in Farbe, Ton und Intelligenz erzeugen. Schönheit ist eine Anmut, sinnlich oder geistig, welche durch Gesicht, Gehör oder Geist zur Liebe reizt. Siehe III. Dial. 74a—207a; 76b—212b und 53a—156a: „Si che l'anima nostra si muove dalla grazia e bellezza che entra spiritualmente per il viso, per l'audito, per la cogitatione . . ."

[1]) Ueber die Dreiteilung der geschaffenen Welt (corruttibile, celeste, angelica) bei Pico s. weiter S. 102 A. 1.

meinsam[2]): (17a—45b): „E per questo il philosopho Empedocles dice, che le cagioni della generatione e corruttione in tutte le cose inferiori son sei: li quattro elementi, l'amicitia e l'inimicitia". Heraclit meinte, der Streit sei der Vater aller Dinge. (24b — 56b) „quel che prima usci del Chaos fu il Litigio"[1]).

Ueber die Liebe in der Sphärenwelt sagt schon Maimonides, nach Arist. Metaph. XII, 7: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἄλλα κινεῖ*, im Morêh II, 4: Weder die Seele, durch welche die Bewegung geschieht, noch der Intellect, durch den man begreift, genügen, um die Bewegung zu erzeugen, es muss das Begehren der begriffenen Sache hinzukommen. Vrgl. auch weiter S. 106[2]).

Bei der Behandlung der Liebe in ethischer Beziehung, wie sie das Begehren und Erstreben der verschiedenen Güter ist, hat Leo vielfach im I. Dialoge besonders die Nikom. Ethik des Aristoteles benützt; vrgl. w. S. 97f. u. 114 A. 2.

Wenn wir den innersten Kern aus dem Inhalte der Dialoge herausschälen wollen, um zu sehen, in welch' origineller Weise, die Liebe zum Mittelpunkt eines ganzen philosophischen Systems, zum alleinigen Weltprincipe erhoben wird, wie „Geisterreich und Körperweltgewühle wälzet eines Rades Schwung zum Ziele", so können wir uns auf die Beantwortung der beiden Fragen — nach den Dialogen — beschränken: „Was ist Liebe?" im weitesten Sinne des Wortes, und „wie erfüllt Liebe das ganze Weltall?" oder wir zeigen (p. 13a—34a): „di quanto momento sia l'amore

---

[1]) Vrgl. Schahrastani: Religionsparteien etc., deutsch v. Haarbrücker. II, S. 92 f. und S. 137. — Pico, Commento II, 6, opp. p. 740. „Per questo diceva Heraclito la guerra e la discordia padre e genetrice delle cose ... Ma piu perfettamente parlo Empedocle porendo non la discordia per se, ma insieme con la concordia essere principio de le cose".

Parmenides hatte mit seinem Princip der Einheit sozusagen die Liebe (Plato, Symp. VI. 178B: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*; Arist. Metaph. I, 4; III, 4), Heraclit vom Princip des Vielen aus den Streit, und Empedocles die Combination dieser beiden Principien zum obersten Princip seiner Philosophie gemacht.

[2]) Ueber das Verh. zu Geb. s. S. 29 A. 2 u. 107A.

in tutto l'universo (e mondo), non solamente nel corporeo, ma molto piu nel spirituale e come dalla prima causa che ogni cosa produce (?) finall' ultima cosa creata non è alcuno senza amore".

In diesem einfachen Abriss wird man schon deutlich echte Züge des Geistes der Renaissancezeit erkennen können[1]); in engem Rahmen wird ein flüchtig skizzirtes Bild von der Art des Philosophierens in jener Zeit geboten werden. Es handelt sich zunächst darum, den Hauptbegriff festzustellen: „Was ist Liebe"?[2]).

Leo weist die Ansicht „einiger modernen Theologen", dass die Liebe als der Anfang des Begehrens von diesem verschieden und nur „das Gefühl des Wohlgefallens in der Seele gegen ein Ding, das gut scheint" sei, (p. 48b—124a) zurück. — Liebe ist eine besondere Art des Begehrens (9b—25b), oder eine Art Liebe nennt die Menge eigentlich Liebe, eine andere Begierde (49a—126a), aber bei „genauer Betrachtung" sind Liebe und Begierde eines und dasselbe (ib. und 48a—124a: „il desiderio e l'amore è una medesima cosa"). Obgleich die Liebe (p. 49b—127a) alle begehrten Dinge umfasst, so gebraucht man den Ausdruck doch nur für bestimmte Fälle[3]). In Wahrheit ist jede Liebe ein Begehren, aber nicht jedes Begehren wahre Liebe; das Begehren ist gemeinsamer Gattungsbegriff für Liebe und Nicht-Liebe (p. 87b f. — p. 241a: „il desiderio si come un genere commune all' amore et al non amore"). Wir können die Dinge in Bezug auf Liebe und Begehren in drei Klassen teilen (p. 2b—5a):

---

[1]) Vrgl. die Einleitung S. 8 ff.

[2]) Vrgl. die Definition von amor und desiderium bei Spinoza: Kurzer Tractat, I. Dialog S. 25. S. 68. 73 f. und 81: Sigwart: Der kurze Tractat erläutert etc. (1866) p. 79; ferner Ethik: III. 13 S. 282. III. 6. Def. S. 319; III, 32 def. S. 324 (vol. I der Bruder'schen Ausgabe). Plato: Symposion XXI, 200D f.: Οὐκοῦν τοῦτο γ' ἐστὶν ἐκείνου ἐρᾶν ὃ οὔπω ἕτοιμον αὐτῷ ἐστιν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σωζόμενα τὰ νῦν παρόντα; Καὶ οὕτως ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπὶ θνητῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ... Vrgl. auch Schillers Distichon: Liebe und Begierde.

[3]) Symp. XXIV, 205B: ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτος τι εἶδος ὀνομάζομεν τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα. τὰδὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν.

Ein Teil derselben wird geliebt und begehrt, wie Wahrheit, Weisheit u. s. w., wenn sie uns fehlen; ein anderer wird geliebt und nicht begehrt, wie das Gute, wenn wir es besitzen; ein dritter wird nur begehrt, wie Gesundheit, Kinder. — Liebe ist allgemein gesagt das Begehren irgend eines Dinges (p. 48a — 123a u. 124a). Das Wohlgefallenfinden an dem geliebten Gegenstande ist nur die Ursache der Liebe, denn diese ist nichts Anderes, als das Begehren des Gegenstandes, der gefällt (p. 49a—125a: „amore non è altro che desi(deri)o della cosa, che compiace"). — Sprechen wir nur von der menschlichen, dann ist nach Plato[1]) die Liebe ein Begehren des Schönen, aber im Allgemeinen ist sie das Begehren des Guten, wie Aristoteles[2]) meinte (p. 51a—130a, 53a f.—156a). Mit Recht definierte daher auch Plato[3]) die Liebe als das Begehren, das Gute ewig zu geniessen (p. 49b—126b).

Daher ist die Liebe kurz: das Begehren des Genusses der Vereinigung (p. 52a—133a; 9b f.—25b: diffiniamo l'amore desiderio di fruire con unione ...), oder das Begehren durch Vereinigung die als gut erkannte Sache zu geniessen (9b—25b), oder genau endlich ein Willensaffect, in Vereinigung die als gut erkannte Sache, welche fehlt, zu geniessen, während die Begierde ein Willensaffect ist, der darauf ausgeht, dass eine als gut erkannte, mangelnde Sache sei oder, dass man sie besitze (p. 2b—6a; 48a—123b)[4]).

Wir unterscheiden nun drei Arten von Liebe (p. 14a f. — 38a f.): 1) Die natürliche, die in den Elementen und ihren unorganischen Zusammensetzungen, den Steinen und Pflanzen sich äussert; 2) die sinnliche in den sinnenbegabten Lebewesen, durch welche diese Nahrung, Zeugung, Ruhe u. s. w. erstreben, und 3) die intellectuale, welche im Menschen durch die Vernunft geleitet anzutreffen ist. Der

---

[1]) Symp. XXI, 201A. ἄλλο τι ὁ ἔρως καλλους ἂν εἴη ἔρως .... ib. XXII, 201 E. ὡς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν . .

[2]) Nic. Ethik I, 1: Διὸ καλῶς ἀπεφήναντο ταγαθόν, οὗ παντα ἀφίεται; VIII, 2: ἔσται τὸ φιλητὸν τὸ ἀγαθὸν εἶναι φιλούμενον.

[3]) Symposion XXIV, 206A.: Ἔστιν ἀρα ξυλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως, τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

[4]) Vrgl. die Definitionen o. Seite 76A. und die Ergänzungen im hebr. Text Seite 63.

Mensch hat aber an den anderen Arten auch Anteil, denn sein Körper ist dem Naturgesetz unterworfen, folgt dem Zuge der Schwere, und erstrebt das seinem Dasein Förderliche. — Wie können aber die Elemente, die, da sie weder Sinne, noch Einbildungskraft, noch Verstand besitzen und keine Erkenntnis haben, „lieben und hassen"? (p. 14b—39a, 62b—178a f.) Was zieht das Schwere gegen den Mittelpunkt, das Leichte zur Peripherie, das Eisen zum Magneten? Die Natur oder die Weltseele („dalla natura conoscitrice e governatrice di tutte le cose inferiori overo dall' anima del mondo") leitet sie sicher und richtig, giebt ihnen die Erkenntnis der natürlichen Dinge, um ihr Sein zu erhalten und pflanzt in sie die Liebe zu ihrem Orte, das Beharrungsvermögen und Hass gegen Widerstand. — Aus 5 Ursachen entspringt im Allgemeinen Liebe. (p. 13a f. — 35b.) Ausserdem dass die Lebewesen einem natürlichen Triebe der Selbsterhaltung, des Egoismus folgend das Förderliche lieben, das ihrem Dasein Hinderliche und Schädliche hassen und fliehen, zeigt sich in ihnen auch ein Trieb zu reciproker Liebe, welche entsteht:

1) durch die Begierde und Lust der Zeugung, wie die des Männlichen zum Weiblichen,

2) durch das Streben nach Erhaltung der Nachkommenschaft,

3) durch Wohltun, welches nicht allein Liebe des Empfängers zum Geber, sondern auch in hohem Grade die des Gebers zum Empfänger erzeugt[1]),

4) durch die gleichen Naturanlagen in derselben Gattung oder[2]) zu einer ähnlichen, und

5) durch Gewöhnung im beständigen Zusammenleben.

Diese 5 Ursachen sind auch bei der natürlichen Liebe in der unorganisierten Materie und in den nicht mit Sinnen begabten Naturwesen wirksam. (p. 15a—39b f.)[3]). So finden wir Liebe zur Art bei jedem der 4 Elemente (15a—39b)[4]),

---

[1]) Arist. Nikom. Ethik IX, 7.

[2]) hebr. T. 13b Z. 5 v. o nach שלהם ist או = ò zu ergänzen.

[3]) p. 15a Z. 5 v. o. nach ב"ב ח zu ergänzen: „S. Tutte quelle? Ph. Sutte". S. o. S. 64.

[4]) Die beiden Ursachen, die hier die 5. und 4. genannt werden, sind bei der Aufzählung p. 13b—45b die 4. und 5.

dann ein gewisses Streben einzelner Elemente, entstanden durch Geselligkeit, (15a—40a) nur neben bestimmten anderen Elementen zu ruhen. Die dritte Ursache des Wohltuns und die zweite der Geschlechtsfolge fallen bei den elementaren Körpern zusammen (15b und f.—42a f.), denn das Geschöpf liebt seinen Schöpfer, der ihm wohlgetan und der Erzeuger das Erzeugte, welches seine Wohltaten empfängt. Wie gross ist doch die Liebe der Steine, Pflanzen, Kräuter, Bäume zur Mutter Erde, und welche Mutter ist barmherziger gegen ihre Kinder, als die Erde gegen die übrigen! Endlich ist die Liebe um der Zeugung willen die Ursache des Entstehens aller Verbindungen aus den Elementen (16b—44a).

Die genannten 5 Ursachen wirken auch im geselligen Zusammenleben des Menschen. Wol sind sie in der Art ihrer Wirksamkeit da verschieden, von den bei den anderen Wesen. So z. B. lieben Tiere aus Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, und Menschen aus Erwartung zukünftiger, und Menschen, die in Gesellschaft zusammenleben, fügen einander mehr Schaden zu, als wilde Tiere [1]). — Aber zwei besondere Ursachen hat noch die Liebe, welche die Menschen verbindet (14a—37a f.). Die eine ist die Uebereinstimmung der Naturen und Temperamente zweier Menschen, die sich, sobald sie sich kennen lernen, sofort ohne jeden anderen Grund lieben, für einander Sympathie haben. Die Astrologen wollen diese Art der Liebe aus der gleichen Constellation bei der Geburt erklären. Vor allem ist aber gleiche sittliche und intelligible Tüchtigkeit das geistige Band, welches zwei Liebende zu einem geistigen Wesen verknüpft [2]) (p. 6a—16a: „una propria essentia mentale“. Vrgl. Spinoza: Kurz. Tr. V, 2 p. 75).

Auch in der Region der Himmelsphäre ist Alles, die Körper und die Geister, durch Liebe verbunden (p. 35b—94a). Diese Liebe ist sogar stärker und besser, als die irdische. Um der Zeugung aller irdischen Geschöpfe willen liebt die Erde innig den Himmel (17a f. — 46b f.), lieben sich die Planetensphären untereinander wie die Glieder eines Körpers. Im Himmel finden sich nicht die genannten fünf Ursachen, sondern die zwei anderen (p. 21a—56b). Die

[1]) S. o. S. 47. — [2]) Arist. Nik. Ethik VIII. 4.

vorzüglichste Ursache, die zugleich Zweck ist, der vollkommenen gegenseitigen Liebe der Himmelskörper (p. 20b f. — 55b f.), ist das Zusammenstimmen der Teile, die „Harmonie der Sphären", und das gewissermaassen sittliche Streben nach der Erhaltung und dem Wohle des Ganzen. -- Die Liebe unter den Himmelskräften, welche von den alten Dichtern als Gottheiten bezeichnet wurden, behandeln die alten Götter- und Heroensagen, deren allegorische Deutung in den Dialogen sehr weitläufig gegeben wird, aus der dann auch die Liebe der Gestirne vom astrologischen Standpunkt klar wird (p. 21b—57b bis 35b—93a).

Die Liebe hat im Menschen als Individuum ein Dreifaches[1]) zu ihrem Objekt (p. 1a—1b; 2b–6a; 89a—244a): das Angenehme, Nützliche und Gute (utile, dilettabile et honesto). Das Nützliche wird nur um des Angenehmen willen erstrebt (4a—10b); so sind die menschlichen Strebungen auf das Angenehme und das Gute gerichtet. Diese unterscheiden sich von einander, denn (4b–12a) die Tugend liegt beim Lustbringenden und Nützlichen in der Mitte (in der *μεσότης*; Arist. Nik. Eth. II, 5) das Zuviel liegt in den schlechten Extremen (*ὑπερβολή* und *ἔλλειψις*), dahingegen sind Liebe und Begehren des Sittlichguten um so besser und löblicher, je stärker sie sind. Dies ist aber nur der Fall in dem Leben, das moralische Tugend allein erstrebt, wie es die Peripatetiker als bestes empfehlen (3a 6b), aber in dem contemplativen Leben der Theorie und Weisheit (4a—10b), in welchem nach der Ansicht einiger Stoiker und Akademiker (3a–6b: Stoici et[2]) Academici) die menschliche Glückseligkeit liegt, ist auch die Mitte beim Erstreben des Angenehmen und Nützlichen ein Mangel, denn vollständige Einschränkung auf das Nothwendige ist für die innere Con-

[1]) Aristoteles: Nikom. Ethik VIII. 2 δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν· τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή· ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη.

[2]) Im hebr. Text heisst es S. 36 Z. 7 v. o. זאת היא סברת הסטואיצי הם סיעתו של אפלטון.

templation notwendig. — An diesen drei Qualitäten des Erstrebenswerten haben nun die verschiedenen Güter Teil und zwar in verschiedenen Maasse: Gesundheit (5a—13b), Kinder (5b—14a), das eheliche Leben (5b—14b; vrgl. Arist. Nik. Eth. VIII, 15 s. f.), Macht (ib.), Ehre und Ruhm (5b—15a; vrgl. Nik. Eth. IV, 10; I, 3) und die Freundschaft (6a—15b; vrgl. Nik. Eth. VIII, 2 ff.). Reines und höchstes Gut ist die göttliche Liebe (l'amor divino), denn sie umfasst die Liebe alles Guten und die Gottheit ist Anfang, Mitte und Zweck aller guten Handlungen (6a f. — 16b ff.). — Eigentlich ist, wie Arist. auch Nik. Eth. VIII, 4 „das schlechthin Gute ist auch angenehm" sagt, der Zweck jedes der drei Liebenswerten das Angenehme (89a—244a: „il fine di ciascuno delli tre è la dilettatione"), somit ist auch der Zweck aller Liebe die Lust (87b—240a: „il fine d'ogni amore è la dilettatione"[1]). — Auch Plato teilt die Liebe in drei Arten, wie Aristoteles, aber in anderer Weise (90a—246a f.): 1) die tierische Liebe (l'amore bestiale); das ist die Hinneigung zu körperlichen Genüssen ohne Maass und Vernunft; 2) die menschliche (amore humano); sie besteht in den moralischen Tugenden, die mit Mässigkeit Lust geniessen; sie ist zusammengesetzt aus körperlichem Stoff und geistiger Form, wie der Mensch aus Leib und Seele; 3) die göttliche (amore divino) zur Weisheit[2]) und zu den ewigen Ideen; sie ist rein intellectual ohne stoffliche Beimengung. Ihre Lust ist viel grösser, süsser und befriedigender, als die, welche die menschliche Liebe mit sich bringt (246b: „la dilettatione di amore divino è maggiore, piu suave e piu satisfattoria e piu . . . — che la dilettatione dell' . . . amori humani").

Bis jetzt war zumeist nur die Rede von jener Liebe, welche das Streben des Liebenden ist, den geliebten Gegenstand, der ihm fehlt, beständig geniessend selbst zu besitzen, um so einen eigenen Mangel zu ergänzen und sich selbst zu fördern und zu grösserer Vollkommenheit zu bringen. Dies

---

[1]) Auch 93b—254a.

[2]) Sie ist das wahre Gut (4b—12a nach Ar. Metaph. I, 1); und die sie begehren, nannte Pythagoras „philosophi" (62b—178b); vrgl. Überweg: Grundriss I, S. 2; und Starke l. c. p. 7.

ist die empfangende Liebe des Niedrigen zum Höheren[1]). Doch giebt es eine vollkommenere Art von Liebe, welche die wahre ist, nämlich die mitteilende Liebe des Höheren zum Niedrigeren, des Geistigen zum Körperlichen (36a—95a). Diese Liebe weist auch auf einen Mangel, aber im Geliebten hin. Die wahre Liebe ist doch aber egoistisch (51b—132b), da ja alle Tätigkeit des Menschen und anderer Wesen nur eigene Lust und Vollkommenheit erstrebt, wie kann Liebe Wohlwollen gegen Andere sein? — Es geniesst jedoch der Liebende das Gute, das er dem Geliebten mitteilt, in dem Geliebten auch selbst, er fördert sich selbst, indem er den Geliebten fördert, oder (36b—96b): Die Höheren lieben die Niedrigeren und tun ihnen wohl aus Liebe zu ihren Höheren und um ihre Vereinigung zu geniessen.

Von dieser zweiten Art ist die Liebe Gottes, des vollkommenen zur Welt, der unvollkommenen. Plato, der die Liebe als das Streben des Liebenden nach etwas, was ihm selbst mangelt, definierte (Symp. XXI, 200E.: . . . ἔστιν ὁ ἔρως . . . τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ und XXIV, 206A.: Ἔστιν ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί), konnte der Gottheit keine Liebe zuschreiben (50a—128b), aber nach Aristoteles[2]) (51b—132a) ist Liebe ein Wohlwollen gegen sich und besonders gegen Andere (Nik. Eth. VIII, 2), und darum sagt

---

[1]) Nur diese Liebe meint Spinoza, im „Kurzen Tractat" II. 5 p. 74 ff. S. o. S. 76A.

[2]) Schön und treffend spricht Aristoteles von der selbstlosen Liebe im 7. c. des IX. Buches der Nikom. Ethik. „Der Geber einer Wohltat scheint den Empfänger mehr zu lieben, als dieser jenen; . . . der Wohltäter ist von den Gesinnungen der Freundschaft und Liebe gegen den Empfänger der Wohltat beseelt, selbst wenn ihm dieser keinen Vorteil bringt, und dazu auch für die Zukunft keine Aussicht ist. . . . Dies hat seinen Grund darin, dass für jedes Wesen das Sein begehrens- und liebenswert ist; das Sein kommt uns aber zu, sofern wir tätig sind, nämlich sofern wir leben und handeln. Durch seine Tätigkeit ist also der Schöpfer gewissermaassen selbst sein Geschöpf (d. h. das Geschöpf ist ein Teil seines Schöpfers) und liebt so sein Geschöpf aus demselben Grunde, aus welchem er das Sein (d. h. das eigene Sein) liebt". — Hier schliesst sich der Neuplatoniker Leo Hebraeus ganz an Aristoteles an, und er entschuldigt seinen Abfall von den „geliebten" Plato mit den bekannten Worten des Arist. Nik. Eth. I. 4: Ἀμφοῖν ὄντοιν φίλοιν, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν (50b — 128b „se ben di Platone siamo amici, più amici siamo della verità").

er auch (50b—129a nach Nik. Eth. X, 9), der tugendhafte und weise Mann ist gottgeliebt und liebt Gott, wie es auch in der Schrift heisst: Gott liebt die Gerechten (ψ 146, 8) und die, die ihn lieben (ψ 115, 20), denn er liebt sie, wie ein Vater seine Kinder liebt.

Durch die Liebe Gottes wurde das All ins Dasein gerufen (50a—128b; 90b 248b). Wie die Liebe des Vaters bei der Zeugung des Sohnes, so ist diese Liebe Gottes nur Liebe gegen sich selbst, da er begehrte, seine unendliche Vollkommenheit und Schönheit zur Entfaltung und Mitteilung (השפעה) zu bringen und seine Allmacht in geschaffenen Wesen auf unendliche Weise zu äussern (94b—256). Wie der Vater den geborenen Sohn liebt und ihn gross zieht, so liebt Gott seine Geschöpfe, um sie durch Rückfluss in seine Unendlichkeit vollkommen und glückselig zu machen. Diese Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen weist nicht auf den geringsten Mangel in der liebenden Gottheit selbst hin, sondern nur in der schöpferischen Beziehung Gottes zu den Kreaturen. Indem Gott die Vollkommenheit derselben liebt, liebt er die Vollkommenheit seiner schöpferischen Beziehung zu denselben. Er strebt danach seine Allmacht darin zu äussern, dass alles von ihm Geschaffene seiner Vollkommenheit sich nähere und in vollkommener Einheit zu ihm zurückkehre (52a—133a). Diese Vollkommenheit der Beziehung der göttlichen Tätigkeit in den Geschöpfen ist der Zweck der Liebe Gottes zur Welt („Questa perfettione relativa in Dio è il fine del suo amore nell' universo", 55a—160b; 94a—25a).

Den oben Seite 95 nur kurz erwähnten zweiten Grund und zugleich Zweck für die Liebe müssen wir noch näher betrachten. Wie Plato im Symposion (XXV, 206E: *ἔστι γὰρ . . . ὁ ἔρως . . . τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*) sagt, ist (76a—211a) „il fine primo la produttione del bello simile à quel di che la madre è ingvavidata"; auch Gott, indem er sich selbst liebt, begehrt im Schönen ihm Aehnliches zu erzeugen (91a—248a: che amando (sc. il sommo Dio) prima se stesso desi(der)a generare in bello la sua similitudine). Die Zeugung ist aber (Symp. l. c.) das Ewige

und Unsterbliche, soweit es im Sterblichen sein kann, somit geht die Liebe einzig und allein auf Unsterblichkeit (*ἀναγκαῖον δὴ . . . τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι* Symp. XXV, 207 A.). Hier sind wir bei der allgemeinsten Bestimmung des Begriffes Liebe angelangt.

Sie ist das aus dem ursprünglichsten und natürlichsten aller Triebe, der allen Wesen innewohnt, aus dem Selbsterhaltungstriebe hervorgegangene Streben nach Förderung und dauernder Erhaltung des eigenen Daseins.

Dieses Streben findet im Menschen die Zeugung als ein Mittel gegen den Tod, wie schon Aristoteles es aussprach (71b—200b): „Daher sagte auch der „Philosoph": Da die Lebewesen als Individuen nicht ewige Fortdauer haben können und sie ihre Vergänglichkeit erkennen, suchen sie, sich fortzusetzen und zu erhalten durch die Erzeugung des Aehnlichen, und die mögliche Unsterblichkeit in ihren Kindern. Deren Leben ist ihnen auch teurer als das eigene, denn sie wissen, dass ihr eigenes Sein vergeht, und das Dasein des Kindes ein Teil von ihnen ist, der in Zukunft ist und ihr eigenes Sein erhält durch die Fortpflanzung[1])."

[1]) Arist. Nikom. Ethik VIII, 14; IX, 7; de anima II, 4: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῷσιν . . . τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό. ζῷον μὲν ζῷον. φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχασιν ᾗ δύνανται.* Vrgl. Plato: Symposion XXV, 207A: *ἀναγκαῖον . . . καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι*; 206C: *καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν. ἡ κίνησις καὶ ἡ γέννησις*; XXVI, 207D: *. . . ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον. τῇ γενέσει . . .* 208A f.: *τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται . . . τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν . . . μὴ οὖν θαύμαζε. εἰ τὸ αὐτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται.* Vrgl. F. G. Starke: Plotini de amore sententia p. 3 „Alia vero amoris species in conjunctionis appetitu omnium animantium communi cernitur, cuius ratio duplex est: cupiunt enim generare in eo, quod pulchrum est, atque illud quidem tanquam aeternae pulchritudinis simulacrum amplectuntur; ab altera parte generare cupiunt immortalitatis perpetuitatisque causa". Auch Plethon meint: Die Fortpflanzung ist dem Menschen gewissermaassen zur Unsterblichmachung dieses sterblichen Geschlechtes gegeben; durch diese Tat schafft der Mensch ein neues Wesen, wird also zu einem Spender des Lebens und der Unsterblichkeit (Fr. Schultze: Die Philosophie der Renaissance I. p. 278f.), und Thomas Campanella (1568—1639) sagt: Die Liebe des Endlichen ist Sehnsucht nach der Unsterblichkeit (Carriere: Philos. d. Reform. p. 566).

Fassen wir die zweite von uns (S. 92) gestellte Frage ins Auge: „Wie erfüllt Liebe das gesamte All?“ Ihre Beantwortung ist zum Teil schon in der obigen Betrachtung der verschiedenen Arten von Liebe gegeben, zum Teil aus Folgendem zu entnehmen (III. 67b–189b bis 68b—192b; 92a–251a bis 93b — 254a). — Die arabischen Philosophen (67b—189b) Avicenna und Alghazzali, denen auch Maimonides folgte, ordneten alles Seiende nach Rangstufen kreisförmig an. Anfangs- und Endpunkt dieser Kreislinie ist die Gottheit (68a–92b. 92b—252a: „Essendo il principio e fine del circulo il sommo produttore“). Der absteigende Halbkreis zieht sich zunächst von der Gottheit, der ersten und vollkommensten Ursache ausgehend bis zum untersten Punkte, dem unvollkommensten Wesen, durch die Natur der Engel mit ihren Graden des Grösseren und Kleineren, und durch die himmlische Welt der Sphären vor der obersten, dem Empyreum[1]), bis zur niedrigsten des Mondes. Darauf gelangt er zu unserer sublunarischen (irdischen) Welt, und durch ihre Rangstufen bis zur ersten Materie, die am meisten von der Vollkommenheit des Schöpfers entfernt ist, denn sie ist die reine Potenz. Mit der ersten Materie beginnt wieder der aufsteigende, von Niedrigen zum Höheren zurückkehrende Halbkreis. An die formlose, erste Materie schliessen sich: 1) die Elemente und 2) ihre unorganischen Zusammensetzungen (gli misti non animati), dann 3) die Pflanzen- und 4) die Tierwelt, und an diese endlich 5) der Mensch. Bei den specifischen Anlagen desselben reiht sich an die ernährende Seele (ψυχὴ θρεπτική) dann die sinnlich-empfindende (αἰσθητική) und die vernünftige (νοητική) an. Letztere kann wieder potentiell sein (νοῦς ὑλικός), actuell oder in hexi (νοῦς ἐπάκτητος), und endlich mit der

[1]) Die Unterscheidung der drei Welten s. auch 61b—175b und vrgl. bei Pico v. Mir.: Heptaphus praef.; Meiners, Biographien II, S. 44; Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III. S. 174 u. Ritter: Gesch. d. Philos. IX, S. 309.

höchsten Schönheit verbunden (l'intelletto copulativo[1]) durch den „tätigen Verstand" (νοῦς ποιητικός). Nach den verschiedenen intelligiblen Dingen ordnen sich dann auch die Verstandesakte; und die Denktätigkeit des Menschen, der Engel, der höheren Geister und Sphärenintelligenzen, welche zu ihrem Objekte das letzte Intelligible, das höchste Sein (sommo ente) hat, ist der höchste Denkakt des menschlichen, himmlischen und englischen Intellects und führt durch vollständige Vereinigung mit der Gottheit alles geschaffene Sein zu seinem Ziele und zu seiner höchsten Vollkommenheit. So bildet die Gottheit wieder das Schlussglied der Kette. —

In der ersten Hälfte des wunderbaren Kreises, den alle Wesen in ihrer Stufenfolge bilden, steigt das Seiende vom „ersten Sein" durch Emanation herab, immer vom Grösseren zum Kleineren bis zur Hyle; in der anderen Hälfte steigt es auf vom Kleinem zum Grossen und remaniert dahin, von wo es ausgegangen[2]). — So hat auch die Liebe ihren Ursprung in dem „ersten Vater des Universums" und steigt nieder successiv vom Oberen zum Untern, vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Schönen zum Wenigerschönen. Sie durchzieht, um Vollkommenheit mitzuteilen und Schönheit zu spenden, alle Stufen der Wesen, die Welt der Engel und des Himmels und dann immer tiefer den ersten Halbkreis. Dann beginnt sie wieder aufwärts zu steigen, in der Urmaterie, den Elementen, ihren unorganischen Zusammensetzungen und im Pflanzenreich als natürliche, in den sinnenbegabten Wesen als sensuale und in den Intelligenzen als intellectuale Liebe bis zu der, welche das höchste intelligible Wesen zum Objekt hat, zur Gottheit. Eigentlich ist aber

---

[1]) Leo unterscheidet 65b—185a f. vier Stufen des Intellects: humano, copulativo, angelico e divino: der menschliche teilt sich in den potentiellen und den habituellen; so sind es somit fünf Stufen. S. w. S. 117 A. 1.

[2]) 92b f.—252b f.; vrgl. Aristoteles, Nikom. Eth. XII. 7: κινεῖ δὲ (sc. τὸ ἀγαθὸν, das primum movens) ὡς ἐρώμενον, τὰ δὲ κινούμενον τἄλλα κινεῖ . . . Ferner Starke l. c. p. 7 bei Plotin: „Quare duplex amoris vinculum videtur esse, unum, quo deus per gradus quosdam ad infima descendit eaque sibi conjunxit, alterum, quo per eosdem gradus substantiae ascendunt."

Ueber die Stufenleiter der Geschöpfe von oben nach unten und umgekehrt bei Ficinus s. Stöckl. l. c. p. 160ff. und 164ff.

durch diese zwei Arten von Liebe keineswegs das ganze Universum in zwei Hälften geteilt, sondern zwischen Höherem und Niedrigerem besteht eine gegenseitige (reciproke) Liebe, durch die jedes einzelne Wesen teils empfängt, teils mitteilt.

Wir wollen nun die Liebe in Gott[1]) behandeln (59b ff. — 171a ff). Der erste Liebende ist der erkennende und wollende Gott, und er selbst ist der erste Geliebte. Wie das Denkende, Gedachte und das Denken nur potentiell getrennt sind, in actu aber eins, so ist in Gott das Liebende, Geliebte und die Liebe vollkommene Einheit (vrgl. o. S. 37). Wie das einfache, farblose Sonnenlicht, wenn es sich in den Wolken spiegelt, die mannigfachen Farben des Regenbogens erzeugt, so zerteilt sich die einfache, unendliche Klarheit der göttlichen Substanz in eine Dreiheit, wenn sie sich in unserem endlichen Intellect spiegelt. Die Einheit weist auf die erste Form, die Zweiheit auf die erste Materie und die Dreiheit auf das erste aus beiden zusammengesetzte Wesen hin. So vermag unser Intellect nichts anders als unter der Form der Dreiheit zu erfassen und deshalb wird durch diese subjektive Auffassung keineswegs die Einheit geteilt. Ebenso muss unser Intellect diese Dreiheit als von Ewigkeit her durch Emanation entstanden denken. In der Gottheit selbst strahlte die geliebte Schönheit die liebende Weisheit[2]) aus und aus beiden emanierte die erste Liebe, die innerliche Liebe (l'amore intrinseco) in Gott. Aber auch die drei Attribute: Schönheit, Weisheit und Sein[3]) können wir nur uneigentlich der Gottheit zuschreiben, selbst in unendlichem Maasse nicht, denn sie ist erhaben selbst über alles Sein und (63b—180a und 85a—233b) jede endliche Qualität. So sagt auch der Prophet (64a—182a): „Wem wollt ihr Gott vergleichen“ (Jes. 40, 18) und „Mit wem wollt ihr mich vergleichen etc.“ (Jes. 40, 25). Dieses innerste Wesen der

[1]) Was diesen metaphysischen Gegenstand betrifft, kann man den Autor seine eigenen Worte zurufen (50a—128a): „In gran pelago vuoi nuotare“.

[2]) 60a—172a heisst es ò sapientia amata und 60b—173b: over sapienza amante.

[3]) Ueber die Primalitäten: Macht (potentia), Weisheit (sapientia) und Liebe (amor) in Gott bei Campanella vrgl. Stöckl l. c. p. 355—359 und Carriere l. c. 566 ff.

Gottheit kommt nun aus freier, überströmender Selbstliebe zur Entfaltung und ergiesst sich in dem geschaffenen All (93b - 254b). Aus dem Glanze der geliebten göttlichen Schönheit emanierte der erste allumfassende Intellect[1]) (l'intelletto primo universale[2])) mit allen Ideen, der Vater und die Form des Seienden, und aus dem liebenden göttlichen Intellect die Hyle, die Mutter der Welt, und von ihnen beiden wurde die Welt erzeugt (60b—174a u. 187a—238b). So emanierte das Körperliche auch aus dem rein Geistigen (83a—228b). Die beiden Eltern der Welt, Form und Stoff, emanierten aus Gott durch seine äusserliche Liebe (l'amore extrinseco, 61a — 175a). Ausser dieser innerlichen und äusserlichen Liebe in Gott zählen wir nun nach der aristotelischen Schöpfungstheorie noch zu den ewigen Lieben die gegenseitige Liebe zwischen dem ersten Intellect und

---

[1]) Er ist der erste Sohn Gottes (61a—174b f.). Vgl. den intellectus Infinitus bei Spinoza; Eth. II, 31; K. Tractat I, 9 p. 54.

[2]) Dieser Ansicht der Platoniker, dass (85a—233b): „Il sommo Dio ... essere sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi il primo intelletto emana e . . . che non è ente, ma sopra ente" glaubt auch Leo als Bekenner des mosaischen Glaubens beipflichten zu müssen (85b—235b). „Diesen Weg verfolgten auch einige Peripatetiker, wie Avicenna, Alghazzali und Maimonides, indem sie sagten, der Beweger der ersten Sphäre, welche das ganze Universum umfasst, wäre nicht die erste Ursache selbst" (85a—233b f.).

Dieser Ansicht steht nun die aristotelische gegenüber (84b—232b), welche behauptet, Gott in seiner Wesenheit sei seine Weisheit, der erste Intellect selbst und die Idee des Universums. — In dieser Richtung liegt wohl auch die Ansicht, dass der erste Intellect, die Gottheit selbst, der Beweger der ersten Sphäre sei, welche Leo immer im Namen des Averroes citiert (51a—158a). Während nun Leo das eine Mal (68b—192b) sich für keine der beiden Ansichten entscheidet, und das andere Mal versichert (37b—98a): „forse sarebbe audacia affermare l'una opinione sopra l'altra", so sagt er dagegen (p. 37a—97a): „ma che diranno (sc. questi philosophi Arabi: Alfarabio, Avicenna etc.) del primo motore del cielo supremo, che teniamo esssere Iddio"?; 37b—98a: „benche questa sententia di Averrois sia vera; . . . ma quando ti conceda . . . ch'el primo motore sia Iddio . . ." Hier scheint Leo zu Averroës' Ansicht hinzuneigen. Aber p. 68a—191b sagt er von Averroës, dass dieser „non a per inconveniente, che dell' uno e simplicissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell' essentie dell' universo. Abraham Cohen Irira (s. o. S. 33 A. 4: שער השמים II, 2) meinte, Leo wäre mit Maimonides gleicher Ansicht gewesen und hätte Averroës widersprochen.

der Hyle, und endlich die vierte Liebe zwischen den Teilen der Welt. Nach Plato haben die zwei letzten zeitlichen Anfang, und die Gläubigen nehmen an, dass nur der amor intrinsecus ewig ist.

Wie ergiesst sich nun die Liebe durch die Welt der Engel, der Sphärenintelligenzen? (,7b f.—189b f.). Aus der ersten einfachen Ursache emaniert unmittelbar die erste Intelligenz, welche die erste Sphäre bewegt. Sie allein geniesst unmittelbar das Schauen und die Einigung Gottes, den sie liebt als Ursache und Zweck. Sie hat zwei Intelligenzen[1]: durch die eine liebt sie (die oberste Intelligenz) ihre Ursache und erzeugt die zweite Intelligenz; durch die andere erfasst und liebt sie die eigene Schönheit und erzeugt die erste Sphäre, welche dann zusammengesetzt ist aus unkörperlichem Stoff, daher unvergänglich, und aus einer vernünftigen Seele, welche ihre Ursache, die Intelligenz liebt. Die zweite Intelligenz erfasst nun die göttliche Schönheit vermittelst der ersten und hat wieder selbst zwei Intelligenzen; durch die eine liebt sie ihre Ursache und dadurch erzeugt sie die dritte Intelligenz; durch die andere sich selbst und erschafft sich die zweite Sphäre, welche sie bewegt. Mag es nun acht (Arist. Metaph. XII, 8) oder neun[2]) oder zehn Sphären geben, es zieht sich immer so weiter die Kette der Geister und Sphären bis zum letzten Beweger der Mondsphäre[3]), welcher aus Liebe zur eigenen Schönheit seine eigene Sphäre erzeugt und durch Liebe zur Schönheit des höheren Intellects, seiner Ursache, den „tätigen Verstand" (*νοῦς ποιητικός*) emanieren lässt, welcher, gewissermaassen

---

[1]) Vgl. Moreh II. 22; Munk: Guide II, p. 175.

[2]) Vgl. Moreh II, 4; Munk: Guide II, p. 57.

[3]) Leo stimmt weder Avicenna, Maimonides etc. bei, dass die Intelligenz ihre Sphäre aus Liebe zu einer vollkommeneren bewege, noch dem Averroës, dass sie es um ihrer selbst willen tue, sondern er sagt: (37b—98a) ... „il fine di tutti i motori de cieli è una intelligentia più sublime e superiore di tutte, amata di tutte, con desiderio di unirsi con lei, nella quale consiste la lor somma felicita o questo è il sommo Dio". „Sphären lehrt sie, Sklaven eines Zaunes, um das Herz des grossen Weltenraumes Labyrinthenbahnen ziehn — Geister in umarmenden Systemen nach der grossen Geistersonne strömen ..." Vgl. Einl. S. 10.

als Weltseele, der ersten Materie Formen der sublunarischen Welt mitteilt in den verschiedensten Stufen bis zu den Elementen herab. — Wir sind bei der formlosen Materie angelangt.

Diese Urmaterie hat nun eine sehnsüchtige Liebe zu den Formen[1]), und zwar aufsteigend zu immer höheren (93a — 253a und 16a f.—43a ff.). Die Elemente empfangen einen vierfachen Grad von Formvollendung: 1) bilden sie die leblosen Zusammensetzungen, die Gesteine, welche Härte von der Erde, Glanz vom Wasser, Durchsichtigkeit von der Luft und Licht vom Feuer erhalten; die höchste der Rangstufen nehmen da die Edelsteine und Edelmetalle ein; 2) die Pflanzenwelt mit ernährender Seele, welche auch die Fortpflanzung besorgt, von den niedrigsten Formen, den Gräsern bis zu den höchsten, den Bäumen; 3) die Erd-, Wasser- und Lufttiere mit der sensitiven Seele, von der Sinnenempfindung, örtliche Bewegung, Vorstellungsgabe und Begierde ausgehen; bei der 4. Rangstufe kommt zur elementaren Mischung, dem Vegetativen und Empfindenden eine von der vergänglichen Körperlichkeit weit entfernte Form hinzu, nämlich die der vernünftigen Seele im Menschen und in den ewigen Himmelskörpern. Wunderbar ist die gegenseitige Liebe zwischen Himmel und Erde (18a—48a) und den sieben Planeten untereinander, die wie Glieder eines Körpers sind, sowie der 12 Sternbilder zu einander (33a—87b) und der Planeten zu ihren „Häusern", den Sternbildern (34a—90b). — Es würde hier zu weit führen, das ganze astrologische System, welches Leo auf diesen Sätzen begründet, teilweise verquickt mit der alten Mythologie, aufführt, auseinanderzusetzen; doch ist es interessant wegen seiner klaren Durchführung.

Wie wir schon oben ausgeführt haben, sind auch die himmlischen Sphärenintelligenzen durch Liebe und zwar durch gegenseitige Liebe mit einander verknüpft (35b—94a), und die Höheren lieben die Niedrigeren, die Geistigen die Körperlichen wegen ihrer Liebe zu ihren eigenen Höheren, und die Niedrigen lieben die Höheren zur Erlangung grösserer

[1]) Vgl. bei Ibn Gebirol; Munk: Mélanges p. 124.

Vollkommenheit und der Vereinigung mit dem höchsten beglückenden Ziele, der Gottheit. —

Somit ist die Liebe in der einen Kreishälfte, die des Vollkommeneren zum weniger Vollkommenen, die Ursache der Emanation und Entfaltung der unendlichen Schönheit Gottes in den endlichen Wesen des Universums, und der Zweck der Liebe in der aufsteigenden Hälfte die Remanation und Rückkehr der endlichen Wesen in die absolute Einheit Gottes, welche die höchste Glückseligkeit des Geschaffenen ist. Der menschliche Intellect, der letzte der emanierten Geister, ist zuerst potentiell (*νοῦς ὑλικός*), nur durch Liebe vermag er aufzusteigen, sich mit dem *νοῦς ποιητικός* zu verbinden und vermittelst dessen, wie durch ein durchsichtiges Medium, vermag er die höchste göttliche Schönheit zu schauen und durch diesen ewigen, wunderbaren Genuss im „amor dei intellectualis“ glückselig und unsterblich zu werden. So bildet die Gottheit den Anfang und das Ende aller Liebe in der Welt.

Die wichtigste Art von Liebe ist in ethischer Beziehung die Liebe des Menschen zu Gott (l'amor divino). In der Lehre von derselben mischen sich bei Leo Hebraeus zwei ursprünglich einander fremde Elemente, das religiöse und das rein philosophische.

Die religiöse Gottesliebe nach dem biblischen Gebot (Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 1; 11, 13; 30, 16 und 20) führt durch Hingabe an das eine, alles umfassende und beseligende Wesen, treue Anhänglichkeit an Gott und sein Gebot, durch Nachahmen Gottes und der ihm zugeschriebenen Eigenschaften zur praktisch-moralischen Tugend, und diese führt dann zur Glückseligkeit und Unsterblichkeit[1]).

[1]) Auch in Philo kreuzen sich diese beiden Richtungen. Neben der philosophischen, welche das Hauptgewicht auf die Abwendung von dem Irdisch-Sinnlichen, auf die Speculation und ekstatische Betrachtung des Göttlichen legt, zeigt der Begriff der Gottesliebe auch diese religiöse Seite. Die wahre Sittlichkeit ist nach ihm Nachahmung der Gottheit. Die vier Cardinaltugenden haben als gemeinsame Quelle die Liebe, die sich mit Gott beschäftigt und ihm anzuhängen strebt. Die alten Rabbinen

Die philosophische Lehre, mit einem gewissen Grade von Mystik verbunden, verlegt den wahren Zweck und die Glückseligkeit des Lebens in das unmittelbare Schauen der göttlichen Idee, der vollkommensten Schönheit, in die Theorie (θεωρία).

So zeigt sich zunächst das religiöse Moment in den Dialogen, wo Philo sagt (10a—26f.): „Zum Schlusse sage ich Dir, dass die Glückseligkeit weder in dem Akte der Erkenntnis Gottes, welche die Liebe erzeugt, liegt, noch in der Liebe, welche dieser Erkenntnis folgt, sondern einzig und allein in dem eng verbindenden Akte des innersten und einigenden Erkennens Gottes. Dieses Erkennen ist die höchste Vollkommenheit des geschaffenen Intellects, seine letzte Tätigkeit und sein beglückendes Ziel, bei welchem angelangt er mehr göttlich als menschlich ist. Darum sagt auch die heilige Schrift, nachdem sie uns daran gemahnt die Vollkommenheit und reine Einheit Gottes zu erkennen (Deut. 6, 4) und Gott zu lieben mehr als die Nützlichkeit des Erstrebenswerten und die Lust des Angenehmen und mehr als jedes Gut der Seele und des vernünftigen Willens: „Und Ihm hänge an“[1]). An einer anderen Stelle bezeichnet sie die letzte Glückseligkeit blos mit den Worten: „Und Ihm hänget an“, d. h. mit Ihm verbindet euch[2]), ohne sonst irgend etwas zu versprechen, wie etwa Leben, ewigen Ruhm, höchste Lust, Freude, unendlichen Glanz oder anderes Aehnliches, denn die Verbindung (copulatione, דבקות) ist der geeignetste und bestimmteste Ausdruck, welcher die Seligkeit bezeichnet,

ergänzen auch den Vers Deut. 11, 22: ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו (T. b. Sabbath 133b, Sifré Deut. 49) מה הוא הנון ורחים אף אתה היה חנון ורחים s. auch Mechilta II. M. 15, 2. Vrgl. Zeller l. c. p. 355.

Auch Gem. Plethon, der italienische Neuplatoniker, berücksichtigt dieses religiösphilosophische Moment der Gottesliebe. „Wir können uns dem Guten nur annähern, indem wir demselben oder was nämliche sagt, indem wir Gott nacheifern.“ Schultze l. c. 225.

[1]) Im Hebr. ובו תדבק (Deut. 10, 20). Die anderen Uebersetzungen übereinstimmend mit dem it. T.: „per tanto con esso Dio vi copulate“; viell. zu Jos. 23, 8.

[2]) Deut. 13, 5; im It. wieder: „E con esso Dio vi copularete“. Zu diesem Vers bemerkt der Talmud (Babli Sotah 14a) כי אפשר לאדם להלך אחר שכינה . . . אלא להלך אחר מדותיו של הקב״ה

die jedes Gut und jede Vollkommenheit der intelligiblen Seele enthält".

Das Gesagte wird noch deutlicher durch folgende Stelle (6a f.—16b f.): „L'amor divino . . . contiene in se l'honestà di tutte le cose . . . perche la divinità è principio, mezzo e fine di tutti gli atti honesti . . .

È principio, perche . . . l'anima intellettiva . . . non è altro che un piccolo razzo dell' infinita chiarezza di Dio appropriato all' huomo per farlo rationale immortal e felice . . .

La pia divinità è mezzo à ridurre ad effetto ogni atto virtuoso et honesto; perche . . . quelli, che participano delle divine virtu . . . non è dubbio che non sieno grandemente adiutrici dell' opera di tali virtu[1]), dando aiuto à quelli tali virtuosi per conseguire gli atti honesti e riducerli à perfettione."

„Noch auf eine andere Weise ist die Gottheit vermittelnde Ursache dieser tugendhaften Handlungen. Da sie nämlich alle Tugenden und Vollkommenheiten umfasst, ist sie das nachahmungswürdigste Muster („essempio imitativo") aller derer, die tugendhaft zu handeln streben. Welche Barmherzigkeit und welche Gnade ist grösser, als die der Gottheit? Welche Milde und Freigebigkeit ist grösser als die, welche von dem Eigenen jedem Geschaffenen mitteilt?[2]) Welche Gerechtigkeit ist vollkommener, als die Seiner (Gottes) Herrschaft? Welche Güte ist grösser, welche Wahrheit feststehender, welche Weisheit tiefer, welche Vernunft richtiger, als die, welche wir in Gott erkennen? Wir erkennen sie zwar nicht durch ihr Wesen an sich, aber durch ihre Werke, in der Schöpfung und Erhaltung aller Kreaturen des Universums.

So ist die Nachahmung der göttlichen Tugenden der Weg und das Mittel zu den edlen und tugendhaften Handlungen und weisen Gedanken, welche die Anlage der menschlichen Natur überhaupt erreichen kann. So ist Gott nicht allein

---

[1]) Talm. b. Joma 38b: בא לטהר מסייעין אותו

[2]) Im Hebr. 6b Z. 21 v. o. fehlt nach? יותר מהאלקית die Uebers. von (17b): „Qual maggior liberalità che quella, che di se fa parte à ogni cosa prodotta?"

unser Vater bei unserem Entstehen, sondern auch unser Lehrer und Leiter, um uns durch sein leuchtendes und herrliches Beispiel zum Guten zu führen."

Das rein philosophische Moment in der Lehre von der intellectualen Liebe Gottes ist der Begriff der ethischen Theorie (θεωρία[1]). Man kann sagen, dass die Lehre von derselben mit den verschiedenen Formen, unter denen sie auftritt, ein besonderes Kapitel in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens und Forschens, von Plato und Aristoteles an durch die Schulen des Altertums und der Scholastik und Mystik des Mittelalters bis auf Spinoza herab, ausfüllt. Sie wurde — als das letzte und wahrhafte Ziel philosophischer Forschung und sittlichen Strebens — von den verschiedenen Philosophen zu der verschiedenen Zeit, bald als eine geistige Erhebung zum göttlichen Ideal, als ausgebildetste Tätigkeit der Vernunft aufgefasst, bald in das contemplative Leben und das ekstatisch vertiefte, bewusstlose Schauen in der Gottheit, bald wieder in die Verbindung mit dem „tätigen Verstande" und das vollständige Aufgehen in Gott oder auch in die unmittelbar intuitive Erkenntnis verlegt. Eigentlich bedeutet sie zuweilen nur die ideale Liebe zur Wissenschaft und besonders die hingebungsvolle, eifrige Beschäftigung mit der „ersten" Philosophie, zuweilen allerdings auch den höchsten Grad des intensiven Denkens.

Wir wollen hier nur die charakteristischen Ansichten einiger Philosophen anführen, um dann zu zeigen, in welcher Weise Leo Hebraeus die „Theorie" in das Gewand einer „intellectualen Liebe Gottes" kleidete.

Die höchste, dem Menschen am meisten zukommende Tugend ist — nach Plato — die der Vernunft, die Weisheit; sie führt zum erhabensten Ziele menschlichen Strebens, zur Erkenntnis des Guten, d. h. der Gottheit, der höchsten aller Ideen, der „letzten im Erkennbaren"[2]). Wie schaut

[1]) Ueber die Ableitung dieses Wortes und seine Bedeutung in der alten Philosophie s. Daub u. Creuzer: Studien (Heidelberg 1805) p. 64ff.

[2]) Republ. VII, 517.

der Mensch dieses „an sich Gute“? Wer der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht[1]), wird plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken, an und für sich und in sich selbst ewig, überall dasselbe seiend, an dem alles andere Schöne auf irgend eine Weise Anteil hat. Wenn der Mensch dieses göttlich Schöne selbst schaut, wird das Leben ihm erst lebenswert. Er wird wahre Tugend, da er das Wahre berührte, erzeugen und grossziehen, und ihm gebührt es, dass er von den Göttern geliebt werde und, wenn irgend ein anderer Mensch es ist, auch unsterblich sei[2]).

Wie schön spricht Aristoteles (in der Nikom. Ethik[3]) über das theoretische Leben! Die ausgebildete Tätigkeit jenes Teils im Menschen, welcher die natürliche Bestimmung zu haben scheint, in ihm das Herrschende und Leitende zu sein und das Sittlichschöne und Göttliche zu erfassen, wird seine vollendete Glückseligkeit sein. Diese Tätigkeit ist die intellectuelle. Sie ist die vorzüglichste, weil die Vernunft das Vorzüglichste ist, was der Mensch hat, und unter den Gegenständen des Erkennens derjenige, mit dem es die Vernunft zu tun hat, der vorzüglichste ist. Ferner muss mit der Glückseligkeit Lust verbunden sein. Doch darüber ist man einig, dass die Lust, welche die Weisheit gewährt, eine wunderbare Reinheit und Beständigkeit hat. Die Weisheit wird um ihrer selbst willen geliebt[4]), denn was aus der

---

[1]) Symp. XXIX, c. 210E ff.

[2]) Ferner bemerkenswert ist die berühmte Schilderung im Phädrus (c. 247f.) mit dem Mythus von den zwei rossgestaltigen Teilen der Seele und ihrem Führer, dem schauenden Verstand (νοῦς θεατής). Die Vernunft empfindet das heisse Sehnen, die Gefilde der Wahrheit zu schauen. Der göttliche Geist lebt von reiner Vernunft und Wissenschaft, und jede Seele ist bestimmt den ihr gebührenden Teil davon aufzunehmen und sie freut sich das wahre Sein, den Urgrund aller Dinge zu sehen, sie nährt und labt sich an dem Anblicke des Wahren.

[3]) X, 7. — Auch Metaph. XII, 7 und 9. Das Denken ist das Lusterweckendste und Beste, das absolute Denken hat das absolut Beste zu seinem Gegenstande. Die Gottheit, die nur das Göttlichste und Preiswürdigste denkt und sich nicht darin ändern kann, ist immer das, was wir nur auf Augenblicke sein können.

[4]) Nach Metaphysik I, 1: Alle Menschen streben von Natur nach dem Wissen.

Weisheit entsteht, ist immer nur sie selbst. Das Leben des Glükseligen ist ein Leben der Musse, des Sichselbstgenügens und des Freisein von Ermüdung. Ein solches Leben muss übermenschlich herrlich sein; denn ist die Vernunft im Vergleich zum Menschen etwas Göttliches, so ist auch das der Vernunft entsprechende Leben im Vergleich zum menschlichen Leben ein göttliches. Wir müssen streben mit aller Kraft das dem edelsten Teile des menschlichen Wesens entsprechende Leben zu führen, um unsterblich zu sein. Das was Jedem von Natur eigentümlich ist, ist für ihn das Trefflichste und Lusterweckendste; also auch für den Menschen das der Vernunft entsprechende Leben. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.

Schon sehr mystisch gefärbt, vielleicht weil mit orientalischen Elementen stark versetzt, bildet die Lehre von der Anschauung der Gottheit die letzte Spitze des Philonischen Systems[1]).

Philo verlangt, dass wir nicht bei der Erkenntnis der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen. Er bezeichnet nicht blos das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit, sondern er erklärt auch die Erreichung des Zieles für möglich. Er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht, wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt, sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut. Dieses ist aber nicht ohne höhere Erleuchtung, welche in einen Zustand der Ekstase versetzt, möglich. Das endliche Bewusstsein allein vermag die Gottheit nicht zu fassen[2]); um Gott in sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen

---

[1]) Zeller: Philosophie der Griechen III$_2$. p. 363f. — Vrgl. auch ibid. p. 306 und 357. Der vollendete Weise betrachtet die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens, daher sind die encyclischen Wissenschaften nur eine Vorbereitung zur Weisheit und haben nur untergeordnete Bedeutung.

[2]) Vrgl. die oben S. 77 aus den Dialogen citierten Stellen.

Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäusserung sich fähig machen Gott zu werden.

Plotin[1]) will das letzte Ziel der Philosophie in einer Anschauung des Göttlichen finden, bei welcher, noch mehr als es Philo wollte, alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in der mystischen Ekstase verschwindet. — Die Seele entfernt sich vollständig von dem Sinnlichen, streift alle Fesseln des Körperlichen ab, reinigt sich von allen niedrigen Leidenschaften und strebt ihrem höchsten Ziele zu, das göttliche Licht durch sich selbst zu schauen. Sie wird plötzlich und unmittelbar von einem höheren Lichte erfüllt, welches von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist. Ihr Bewusstsein schwindet, wie jedes Denken in ihr, denn sie ist eins mit dem, was jenseits alles Denkens liegt. Es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein; sie ist nicht mehr Seele, nicht mehr Selbst, sondern reine Ruhe in Gott, in einem Zustande der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἁπλωσις ἔννωσις), der vollständigen Hingabe an das Unendliche[2]).

Nun wollen wir zeigen, wie Leo Hebraeus in den Dia-

---

[1]) Zeller a. a. O. p. 547ff.

[2]) Ueber die Mystik der arab. Sûfi's, deren Endziel auch die völlige Absorption in der Gottheit war, vrgl. Schmölder's: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (Paris 1842) p. 61; über Al-Ghazzali vrgl. Munk, Mélanges p. 352; über Al-Farabi, besonders Ibn Badja und Ibn Roschd, welche beiden letzteren besondere Abhandlungen „über die Möglichkeit der Verbindung (mit dem allgemeinen tätigen Verstande)" geschrieben haben, Munk das. pp. 348, 388 und 409. 453f., und endlich über die Lehre bei Ibn-Sina p. 365. Vrgl. den Begriff der Gottesliebe in der Ethik des Bachja ibn Pakuda: Chob. halleb. X und in der des Maimonides: Moreh III, 54; Jes. hat. II, 1ff. — Ferner über die Liebe bei den Kabbalisten, in deren Palast (היכל האהבה) im verborgensten Teile des Himmels die heiligen Seelen eingehen und sich mit Gott vereinigen, Frank: Die Kabbalah, deutsch v. Gelinek p. 180f. — S. auch oben die Einleitung S. 5 und 9. Mars. Ficinus handelt auch über die θεωρία im Commentar zum 4. Buche der I. Enn. Plotins. Er sagt da: Nur der ist glückselig, der bloss im Geiste lebt, der ganz Intelligenz ist, da er nur von Gott, dem Urguten, abhängt. Joh. Franc. Pico v. Mir. spricht ausführlich über den amor dei rationalis, der bei ihm natürlich eine religiöse Färbung zeigt: De morte Christi, l. I, c. 1—4, p. 44ff.

logen dem Grundgedanken derselben gemäss die Lehre von der philosophischen Theorie in das Gewand der Liebe, und zwar der „intellectualen Gottesliebe“ kleidete: (7a ff.—19a ff.)

„Worin besteht die menschliche Glückseligkeit? Sie kann weder in dem Nützlichen äusserer Glücksgüter gesucht werden, denn diese sind dem willkürlichen Zufall preisgegeben, noch in der epikureischen Lust, sondern allein in dem Gut der Tätigkeit und Fertigkeiten der vernünftigen Seele, durch die der Mensch erst Mensch und vor dem Tier ausgezeichnet ist. Dieser erworbenen Fertigkeiten (habiti, ἕξεις) sind fünf: 1) Die Kunst (arte), an Körpern verstandesgemässe Handlungen auszuführen, 2) Klugheit (prudenza), welche alle Tugenden, die durch den Willen geübt werden, und so auch die Willenstätigkeit der Liebe und des Begehrens umfasst, 3) Der Verstand (intelletto), der Ursprung des Wissens, enthält alle natürlichen Principien des Denkens, 4) Das Wissen (scienza) ist die Fähigkeit durch Urteil und Schluss zu erkennen und umfasst die sieben „freien Künste“, und 5) Die Weisheit[1]). Diese umfasst die primitiven Begriffe und Urteile über die Dinge, kann doch zur höchsten Erkenntnis des Geistigen führen und heisst daher auch „erste Philosophie“ oder Theologie. Die praktischen Tugenden bilden nun den Weg zur Weisheit, und die Weisheit ist der Ort der Glückseligkeit (la virtu è la via della Sapienzia e lei il loco della felicità).

Einige Philosophen meinten, die Glückseligkeit kann nur in der Erkenntnis aller Dinge liegen. Denn der menschliche Intellect ist fähig (potentiell) Alles zu begreifen und der „tätige Verstand“ macht die Dinge intelligibel und erleuchtet durch sie den intelligiblen Intellect, so dass dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit nur in der Erkenntnis aller Dinge des Universums, d. h. wenn er sich mit dem „tätigen Verstande“ vereinigt und ganz actuell wird. Die wahre Glückseligkeit ist demnach die Verbindung des hylischen Verstandes mit dem tätigen. So wäre aber Glückseligkeit überhaupt unmöglich, denn ein Mensch kann nicht alles

[1]) Nik. Eth.: VI, 3: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, νοῦς, σοφία.

Wissen haben. Sie besteht daher in Wahrheit nur (8b — 22a) in einem einzigen Acte der Erkenntnis eines einzigen Dinges. Zuvor ist allerdings auch die grösstmögliche Vollkommenheit in den einzelnen Wissenschaften notwendig, in der Logik, Ethik, Physik und in den mathematischen Wissenschaften, zu welchen Arithmetik, Musik, Geometrie und Astrologie gehören. Am meisten ist die Vervollkommnung in der Wissenschaft notwendig, welche sich mit allem Seienden beschäftigt, in der „ersten Philosophie" oder Weisheit (Metaphysik), oder auch Theologie genannt, weil sie Kenntnis von den göttlichen Dingen, welche der menschliche Intellect überhaupt erfassen kann, enthält. — Aber die Glückseligkeit liegt nur in dem vollkommenen Erfassen eines einzigen Dinges. Welches ist dieses nun, durch welches auch zugleich alles Seiende zusammen durch einen einzigen Denkakt und mit der grössten Vollkommenheit erfasst wird? Dieses eine Denkobjekt ist die Gottheit; wenn der menschliche Intellect sie nach seiner Fähigkeit erfasst und erkennt, wird er vollkommen und wahrhaft glückselig. (Vrgl. oben S. 79f., wo wir dies ausführlicher wiedergaben.)

Wie kann aber das Endliche das Unendliche erfassen und erkennen, und wie kann die unendliche Schönheit sich im endlichen Intellect abbilden? — Gott und Natur pflanzen in kein Geschöpf Liebe, Begehren oder Neigung zu etwas, das es unmöglich erreichen kann (65b—184a u. 66b—187b). Zunächst kann der menschliche Intellect auf die erste, oberste und unendliche Ursache nur aus ihren Wirkungen in der sichtbaren Welt schliessen (65a—184b). Wie ein Spiegel das Bild eines Menschen nicht in dessen voller Wesenheit wiedergiebt, sondern nur nach Maassgabe der Qualität des Spiegelglases; wie das Auge die Sonne nicht in ihrer vollen Klarheit und das Feuer mit seiner brennenden Natur in sich aufnimmt, sondern nur seinem eigenem Vermögen gemäss in sich abbildet; wie die kleine Pupille eine halbe Himmelskugel nur nach Maassgabe ihrer eigenen Kleinheit und Fähigkeit zu sehen, umfasst und wiederspiegelt, so vermag der endliche menschliche Verstand nur so viel von der göttlichen Substanz aufzunehmen und zu begreifen, als sein Vermögen es zulässt und er vermag nur gemäss seiner eigenen

Intelligenz die göttliche, unendliche Weisheit zu erfassen[1]) und nach seiner eigenen Geisteskraft die göttliche Schönheit zu erkennen (7a—18a f., 60a—172b, 66a—188b). — Inwieweit Gott erkannt wird, soweit wird er auch geliebt (6b—18a: L'immenso Dio tanto s'ama, quanto hi conosce), denn da Gott das wahre und einzige Objekt unserer Glückseligkeit ist, geben wir uns ihm hin mit Erkenntnis und Liebe (9b—24b)[2]).

Die Einen meinten nun, die Glückseligkeit sei in der Gottesliebe allein; denn die Glückseligkeit könne nur in der letzten Seelentätigkeit gegen Gott liegen, und erst mussten wir doch Gott erkennen, um ihn nachher zu lieben; ausserdem sei auch die Freude, welche vom Willen komme, notwendig für die Glückseligkeit, daher könne nur der Willensakt der Liebe wahrhaft beglückend sein. — Andere bestritten dies, indem sie sagten, die Glückseligkeit könne nur in der geistigen und abstractesten Seelentätigkeit liegen, in der des Intellects; Liebe und Lust folgen zwar aus der Erkenntnis, sind aber nicht Hauptzweck. —

Unser Autor vermittelt zwischen diesen beiden Ansichten. Einerseits muss die Glückseligkeit als wahrer Zweck in der letzten Seelentätigkeit liegen, andererseits in der abstractesten Seelenkraft, im Intellect. Auch muss Erkenntnis der Liebe voraufgehen und doch ist die Liebe nicht die letzte Seelentätigkeit. Denn es giebt eine doppelte Erkenntnis: die eine, auf welche die Liebe folgt, die andere bewirkt durch die Liebe; diese letztere einigende Erkenntnis (cognitione unitiva) ist der Genuss der vollkommenen Ver-

[1]) Es sind 5 Stufen des Intellects zu unterscheiden: Der potentielle des Unwissenden, der actuelle des Weisen, der copulative des Menschen, der der Engel und der der Gottheit (65b—185a). Während der göttliche Intellect in vollkommener Identität die eigene Schönheit schaut und der der Engel direct den unendlichen Geist schaut, ohne sich mit ihm zu identificieren, kann sich der menschliche nicht direct auf die Gottheit richten, sondern vermittelst der Körperwelt und der höheren Geister sieht er sie wie durch ein brechendes Medium (66a—187a).

[2]) Im hebr. Text 9b Z. 1 v. o. fehlt nach אנו אוהבים אותו: „con conoscimento et amore due atti, cioè s'el proprio atto della felicità è conoscere Dio overo amarlo", s. o. S. 64.

einigung. So ist die Erkenntnis des Brodes für den Hungrigen die Ursache von Liebe und Begierde, und durch diese gelangt er zur wahren einigenden Erkenntnis, wenn er das Brod wirklich isst. Liebe und Begierde sind als Willensakte nur Mittel, uns von der unvollkommenen, getrennten Erkenntnis zur vollkommenen und einigenden zu bringen. — Unsere Erkenntnis von Gott ist zunächst ein Verhältnis zu dem erhabenen und unendlichen Gegenstande, so gross wie möglich, dann lieben wir ihn mit dem Begehren, uns der möglichst vollkommenen einigenden Erkenntnis zu erfreuen. Diese heftige Liebe ist die Ursache, dass sich unser Geist im abstracten Denken so erhebt, dass, wenn er von einer besonderen göttlichen Gnade erleuchtet wird, er dazu gelangt höher zu erkennen, als menschliches Nachdenken es vermochte; er vereinigt und verbindet sich so innig mit der Gottheit, dass er erkennt, dass er jetzt mehr göttlicher Teil und Funke sei, als in der menschlichen Form. Dann ist die Begierde und Liebe gestillt durch die höchste Lust in dem Augenblicke der beglückenden und beseligenden Verbindung. So liegt die Glückseligkeit weder im Akte des Erkennens, welcher Liebe erzeugt, auch nicht in dieser selbst, sondern in der Verbindung durch die innigste und innerste Erkenntnis der Gottheit. Diese Erkenntnis ist der glückseligmachende Zweck der Vollkommenheit des geschaffenen Intellects, welcher dann mehr göttlich als menschlich ist[1]).

Die letzte und höchste Liebe des geistigen Teils des Menschen und des geschaffenen Universums, welche das All in die Einheit mit Gott zurückführt und dessen Vollkommenheit ausmacht, beglückt und erfreut in unendlichem Maasse alle Teile der Welt und ihre Gesamtheit (93b—254a, 94a — 254b, 95a—258a). Andererseits bringt die Liebe Gottes

---

[1]) Maimonides vrgl. Jes. hath. 2; Morêh Neb. III. 51 und 54; Munk: Guide III, 438 A. 4; Spinoza über die Gottesliebe: Ethik 15—20, 32—36 und Fr. theol.-pol. IV, 10—21: amor Dei summa hominis felicitas etc. — Ueber die Liebe in der deutschen Mystik, bes. bei Meister Ekkehard vrgl. Ueberweg, Grdr. II (5. Aufl.) S. 245ff.

zum Universum[1]) dasselbe durch volle Vereinigung mit seiner Wesenheit zur Vollkommenheit und Glückseligkeit, sowie die Liebe Gottes zur eigenen Schönheit die Ursache davon war, dass das Universum mit allen seinen Teilen aus ihm emanierte (94a—254b und 94b—256b).

Die Liebe Gottes zu uns bewirkt, dass wir ihn vollkommen lieben können. Unsere Liebe würde nicht genügen, um eine so hohe Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, wenn unser Intellect nicht Unterstützung und Erleuchtung von der göttlichen Macht und Schönheit empfangen würde[2]).

Der Zweck aller Liebe in der Welt ist die Glückseligkeit, und da diese ist nicht ohne Lust und Freude (9b—24b), so ist der Zweck aller Liebe die Lust und die Freude (93b—254a, 95b—259a: Il fine d'ogni amore è il diletto). Diese Lust ist aber in den Geistern keine passio, kein Seelenaffect, sondern das rein geistige Streben nach Vereinigung mit der göttlichen Schönheit, wie die Liebe in Gott, die Ausbreitung seiner Weisheit über das ihm ähnlich Geschaffene, und die Freude in ihm die volle Wiedervereinigung seines Abbildes, der emanierten Welt, mit ihm selbst (94a—255a f.). Darum sagt der königliche Sänger von Gott, in dem doch ewige Ruhe, ewige Vollkommenheit und ewige Freude ist: „Dilettasi il Signore ne gli effetti suoi", „der Herr freut sich in seinen Geschöpfen" (ψ 104, 31).

So können wir den monistischen Grundgedanken der „Dialoghi di amore" wiedergeben mit den Worten Schillers[3]):

„Geisterreich und Körperweltgewühle
Wälzet eines Rades Schwung zum Ziele;
— — — — — — — — — —
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Waltet göttlich dieser Drang."

---

[1]) Gott wollte nicht allein die substantielle, formale und wirkende Ursache, sondern auch der Zweck der Welt sein (91a—249a u. 9a—23b). Vrgl. 36b—96a mit Arist. Metaph. I, 3, Phys. II, 7: Ursache in 4fachem Sinne: ὕλη, εἶδος, τὸ ὅθεν κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα.

[2]) S. die Citate S. 77. — [3]) S. o. S. 10.

Setzen wir statt der Liebe ihr letztes Ziel, die Lust und Freude, dann

„Freude heisst die starke Feder
In der ewigen Natur,
Freude, Freude treibt die Räder
In der grossen Weltenuhr.“

Doch Eines ist merkwürdig, wie ein Mann, der in seinem Leben so viel Hass und Leid erfahren, so über Liebe und Lust schreiben konnte.

Lebenslauf.

Ich, Bernhard Zimmels, wurde als Sohn jüdischer Eltern, des Kaufmanns Baruch Moses Zimmels und der Frau Channah Bella, geb. Katz, am 13. Juli 1862 zu Lipnik bei Biala in Galizien geboren. Ich besuchte, nachdem ich die Bürgerschule meiner Heimatstadt absolviert hatte, die k. k. Staats-Oberrealschule zu Bielitz, welche ich im Jahre 1880 mit dem Zeugnis der Reife verliess. — Hierauf ergab ich mich privatim dem Studium der klassischen Sprachen und hörte von Ostern 1881 ab sieben Semester Vorlesungen an der philosophischen Facultät der Universität Breslau, welche von den Herren Professoren und Docenten: Bobertag, Dove, Fränkel, Freudenthal, Freymond, Graetz, Kölbing und Schultze gehalten wurden.

Allen meinen Lehrern spreche ich hier meinen besten Dank aus.